This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

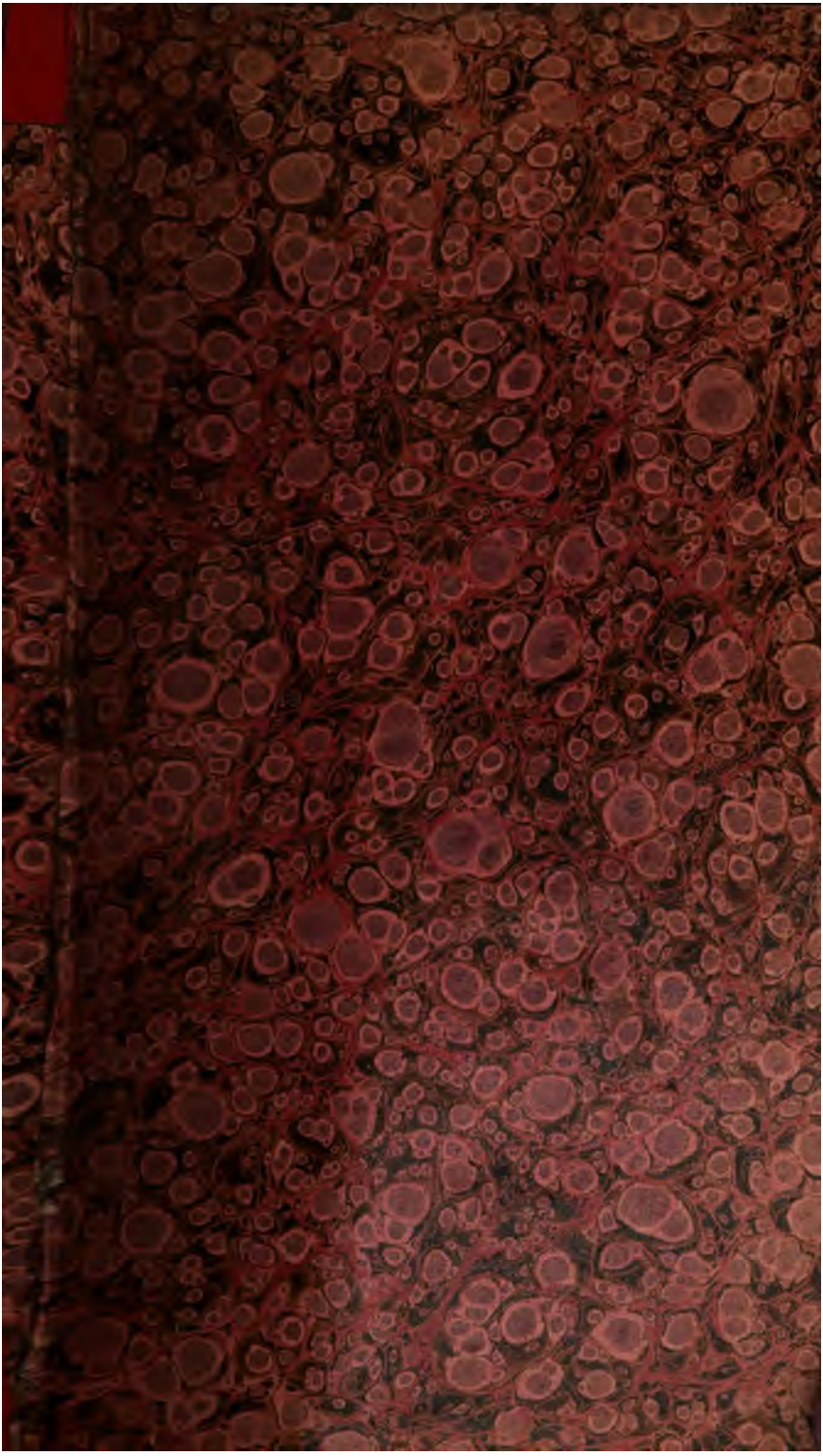
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 535161

PRESENTED TO
THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
By Prof. Richard Hudson.
May 10, 1892



BS
2601
.L95
1849

Commentar

über

die Schriften

des Evangeliſten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Dritter Theil.

Einleitende Unterſuchungen und Commentar über die Briefe.

Zweyte, verbeſſerte Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1836.

Commentar

über

39709

die Briefe

des Evangeliſten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,
Conſiſtorial-Rath und ordentlichem Profeſſor der Theologie
zu Göttingen.

Zweyte, verbeſſerte Auflage.

Bonn,
bey Eduard Weber.
1836.

91-1

Laß Dir, mein geliebter Freund, ſtatt der gewöhnlichen Vorrede an das Publicum dieſe Zeilen freundſchaftlicher Weihung gefallen! Du liebſt Vorreden weder zu leſen, noch zu ſchreiben. Und ich weiß auch dießmahl dem Publicum nichts weiter zu ſagen, als daß ich fleißig und gewiſſenhaft an dem Buche nicht bloß gelängert, ſondern auch nach Kräften gebeſſert habe, und daß ich wünſche, es möge ſo nicht bloß Nachſicht und Beyfall unter den Kennern finden, ſondern auch vor allem zur Förderung der Chriſtlichen Kirche auf ihren geraden und richtigen Wegen ſein beſcheidenes Theil beytragen. Ja auch dieß wenige verſteht ſich eigentlich von ſelbſt. — Dir aber verlangt mich zu ſagen, wie Deine und des anderen Freundes erheiternde Gegenwart vor Kurzem mich von Neuem recht lebhaft an die ſchöne Zeit erinnert hat, wo wir mit Bunſen und Brandis, mit Reck, Klenze und E. Schulze im engeren Kreiſe hier zuſammenlebten, und bey aller Verſchiedenheit der Charaktere, Talente und

Berufsweisen mit gleicher Begeisterung für die Wissenschaft dem gemeinsamen Ziele zustrebten. Es war zugleich die große Zeit der heroischen Erhebung und der geistigen Erquickung und Verjüngung unseres Volkes durch die Kraft des Christlichen Geistes. Mir ist beydes unvergeßlich und unzertrennlich, gleichsam ein doppelter Frühling, oder wie man am Rhein von einem vollen Herbste spricht, der selten sey, ein voller. — Wenn ich nun in diesen Erinnerungen aus jenem Kreise vorzugsweise Dir diese Schrift zueigne und Dir sogar zumuthe, sie zu lesen, so geschieht dieß nicht bloß, weil ich immer eine theologische, ich meine eine lebendig Christliche Ader an Dir entdeckte, welche selbst durch das starke kritische und philologische Geäder, womit Dich der liebe Gott begabt hat, sichtbar durchschlug, sondern besonders, weil wir in der letzten Zeit durch Deine Ausgabe des Neuen Testaments auch in unseren Studien einander so viel näher gekommen sind. Das Verdienst ist dabey ganz auf Deiner Seite; ich habe Dir nichts entgegengebracht. Aber wir verdanken es wohl beyde gern dem großen Manne, dem seligen, der durch die Macht seines Geistes wohl allein im Stande war, Deine kritische Gabe, die schon ihre zwey Gebiete hatte, auch noch für ein drittes, entfernteres, — für den Dienst am Evangelium zu gewinnen. Seitdem beschäftige ich mich fast täglich mit Dir in Deinem Buche, rechne Deiner allzuverschwiegenen

Kritik fleißig nach, und fühle mich — ich mag zustimmen oder widersprechen, — immer von Neuem durch Dich angeregt für die kritische Seite der neutestamentlichen Exegese. Was ich Dir hiemit zum Danke dafür weihe, ist keine entsprechende Gabe. Ich weiß, Commentare waren Dir immer etwas lästig, und unsere theologische Art, wie sie nun einmahl ist, ist eben nicht für den streng philologischen Geschmack, den Du Dir mit Recht nicht gern verderben lässest. Aber ich weiß auch, daß während Du Dich diplomatisch kritisch mit den Worten und Buchstaben der heiligen Schrift beschäftigt hast, der heilige Geist und Sinn, der darin lebt, Dich nicht unangewehet gelassen und nicht verschlossen gefunden hat. Und so darf ich hoffen, daß Du die Schrift eines Freundes nicht verschmähen wirst, welche es versucht, den Geist und Zusammenhang eines der tiefsinnigsten Bücher des N. Testaments etwas mehr aufzuschließen und zu entwickeln, als bisher. Hast Du Dich einmahl unter die Theologen gewagt, so mußt Du auch leiden, daß man Dich theologisch ehrt. Dein theologisches Geschick und Verdienst hat Dir schon in allem Ernste einen Ruf, als Professor der Theologie, zugezogen. Fährst Du so fort und giebst uns erst Deine größere Ausgabe des N. Testaments, wer weiß, was geschieht; der Doctor der Theologie kann nicht ausbleiben. Nimm es für Scherz, den Du auch mitten im

Ernſte verſtehſt. Aber den Ernſt verſtehſt Du doch auch unter dem Scherz und der iſt dabey gar ſchön, nämlich ein erfreuliches Vorzeichen mehr jener Zeit, wo die falſche Zünftigkeit in der Wiſſenſchaft und Kirche aufhören und das heilige Wort in immer reinerer Geſtalt und lebendigerer Auslegung allgemein verehrt, geliebt und gelebt werden wird. Die Zeit iſt noch fern und noch viel Kampf ſteht bevor mit Zünftigen, Gleichgültigen, Falſcheifrigen und Feindlichen. Aber laß uns feſthalten mit einander, wie an dem Gebete, ſo an der Hoffnung, daß das Reich Gottes auch in dieſem Sinne je länger je mehr zu uns kommen werde!

Göttingen den 7. Mai 1836.

Lücke.

Einleitung

in

den ersten Brief des Johannes.

Erſtes Kapitel.

Ueber die Johanneiſche Authentie des Briefes.

Iſt der Brief des Polykarp an die Philipper weder unecht [1]), noch verfälſcht [2]), [jenes iſt unerweislich [3]), dieſes wenigſtens bis jetzt unerwieſen [4])], ſo haben wir darin von dem Daſeyn unſeres Briefes im Anfange des zweiten Jahrhunderts ein unzweideutiges Zeugniß. Denn indem Polykarp Kap. 7. das antichriſtliche Irrweſen ſeiner Zeit kurz ſo beſchreibt: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν, kann wohl Niemand zweifeln, daß hierin die Stelle 1. Joh. 4, 3. zum Grunde liegt. Zwar ſpricht

---

1) Obgleich für die Echtheit des Briefes im Allgemeinen Irenäus adv. haer. 3, 3., ed. Grabe, Euſebius H. E. 4, 14. 3, 36., Hieronymus Cat. script. eccl. 17., Photius Bibl. cod. 126. einſtehen, Euſebius auch noch beſonders für die Identität des damahls vorhandenen Briefes mit dem jetzigen, vergl. 4, 14. 3, 36.: ſo haben doch ſchon die Magdeburgiſchen Centurien (Cent. 2. c. 10.) denſelben für untergeſchoben erklärt, offenbar aus einſeitiger polemiſcher Kritik. Schärfer und gründlicher verfuhr Dalläus de scriptis Dionys. Areopag. et Ignatii Antioch. lib. 2. c. 32. Vergl. über den älteren Streit Cave hist. litt. I. p. 45 ff. Unter den neueren Gegnern vergl. beſonders Semler, in der Einleit. zu Baumgartens Unterſ. Theol. Streit. Bd. 2. S. 35 fg., dem Rößler Bibl. d. Kirchenv. 1. 93. beyſtimmt.

2) Dieß behauptete Zenzel Exercitat. select. p. 158 sqq., und Schroeckh KG. Bd. 3. S. 60. findet es nicht unwahrſcheinlich.

3) Schmidts KG. Bd. 1. S. 447.

4) Es fehlt an einer ſicheren Unterſcheidungsregel für das Echte und Unechte. Der Schluß aber ſcheint interpolirt; auf keinen Fall ſtimmen in den Perſonalien des Ignatius Kap. 9 und 13 zuſammen.

4

Euſebius, ſonſt
Citate in den E
von dem Gebrauc
Briefe des Polyk
lich darüber, und
bey Polykarp läſſt
Brief ſeines apol
nicht auch der
then, welches,
in der patriſtiſch
wohl der Begri
kommen ſcheint
Schüler Polyka
neigt, darin ei
ſchen Schule o
dings nur ein
wir ſtehen hie
ſachen und v
Die Gli
Bretſchneider
Fabricius. Ab
Neuteſtamen
Alteſtamen
nauer. W
men wollt
einer früh

1) H. I
2) Re
An
ſch
re
T

dem [illegible]), und da sein Schüler, Dionysius von Alexan-
daß de[illegible] Unechtheit der Apokalypse ganz vorzüglich aus
Beweis in [illegible]rp ge[illegible]z der Form und des Inhalts zwischen ihr und
der nur [illegible] Fic[illegible]nnt echten Schriften des Johannes (dem
einiger Pau[illegible]hen Ka[illegible]nd dem katholischen Briefe) zu erweisen
Polykarp [illegible]mmere[illegible] Eusebius, im Angesichte so vieler, und so
vor sich hatte[illegible]liche, [illegible]iger Zeugnisse von Polykarpus und Pa-
Werkes [illegible]ist. D[illegible]stützt auf den von Anfang an einstimmi-
nur in den Joh[illegible]riginal[illegible]ebrauch des Briefes in der Kirche [3]),
sache des zweyten Jo[illegible]Polyka[illegible]denselben zu den Homologumenen
allgemein bekannt ist, [illegible]pf von [illegible]sich nun vor Eusebius nirgends in
und erst wieder von [illegible]ein bedeutender Zweifel an der Echt-
häufiger gebraucht [illegible]gewesen [illegible]h viel weniger nach ihm. So im
ein Zeichen von der Perip[illegible]ργος. E[illegible]rgenlande ist, — wenn man nicht
Stelle oder Richtung in Kleinasien [illegible]r des [illegible]osmas im 6ten Jahrhundert, der
nur ein Merkenbemeis, und [illegible]Eusebius[illegible]d anhaltenden Widerspruche zu
Sachen und verrathender Andeutung auf den Stellen [illegible]er des [illegible]schenkt als er verdient [5]), —
Die Gültigkeit des Polykarp glauben [illegible]
Briefschreiber [4]) durch die Uebereinstimmung [illegible]der
Kritiken. Aber vergebens! [illegible]
Neutestamentliches genau wie [illegible]
Neutestamentliches. Schon aus [illegible]
Manier. Wer nun aber [illegible]
man wollte, einander [illegible]
einer früheren dem [illegible]

vergl. Euseb. H. E. VI, 25.

τρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προ-
ἵς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις
III, 24.

. ed. Montf. sagt er von
Σιωπῶμεν δὲ, ὅτι τὰς κα-
Παλλομένας ἔχει, καὶ πάν-
γραφὰς — οὔτε εἰς αὐ-
ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες
ρῆς πάντες ὡς ἀμφι-
ος — καὶ Εὐσέβιος —
Ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς
nf. des 5ten Jahrh.,
κατὰ Ἰουδαίων λό-
στόλων φασὶν αὐτὰς
τέρων ἀφελεστέρων.
αὐτοῦ ἱστορίαν λέγει,
τοῦ Εὐαγγελιστοῦ,
τὰς δύο ἐπιστολὰς
ν. — Εἰ μὴ γὰρ
ου οὐ λέγει αὐτὸς
οὔτε αὐτὰς λέγου-

1) H. E. IV, 14.
2) Weber Ignatius
Antiochener,
schriftlich erhalten
ten, auch die
Trypho Sm.
den der
das antioch
3) Irenäus
Fall
Samm
4)

Eusebius, sonst ziemlich genauer Beobachter neutestam. Citate in den Schriften des zweyten Jahrhunderts, nur von dem Gebrauche des ersten Petrinischen Briefes in dem Briefe des Polykarp [1]). Aber er spricht nur gelegentlich darüber, und auch den Gebrauch einiger Paul. Briefe bey Polykarp läßt er unbemerkt. Daß Polykarp den ersten Brief seines apostolischen Lehrers vor sich hatte, sollte das nicht auch der Gebrauch des Wortes ἀντίχριστος verrathen, welches, im N. T. nur in den Joh. Briefen üblich, in der patristischen Sprache des zweyten Jahrhunderts, obwohl der Begriff allgemein bekannt ist, sehr selten vorzukommen scheint [2]), und erst wieder von Irenäus, einem Schüler Polykarps, häufiger gebraucht wird? Ich bin geneigt, darin ein Zeichen von der Perpetuität der Johanneischen Schule oder Richtung in Kleinasien zu finden. Allerdings nur ein Nebenbeweis, und kein handgreiflicher, allein wir stehen hier überhaupt auf dem Gebiete versteckter Thatsachen und verrathender Andeutungen.

Die Gültigkeit des Polykarpischen Zeugnisses sucht Dr. Bretschneider [3]) durch die Ungenauigkeit des Citats zu entkräften. Aber vergebens! Kein apostolischer Vater citirt Neutestamentliches genau und namentlich; nicht einmahl Alttestamentliches. Selbst die Apologeten sind nicht genauer. Wer nun aber gar mit Dr. Bretschneider annehmen wollte, entweder daß jener antidoketische Satz aus einer früheren dem Verfasser des ersten Joh. Briefes und

---

1) H. E. IV, 14.

2) Weder Ignatius hat den Ausdruck, — denn der Brief an die Antiochener, wo er Kap. 5. vorkommt, gehört zu den augenscheinlich erdichteten Ignat. Briefen, — noch Justin der Märtyrer, auch da nicht, wo man ihn erwarten sollte, z. B. Dial. c. Tryph. Kap. 110., wo er von dem ἄνθρωπος τῆς ἀποστασίας bey der zweyten Ankunft Christi spricht, und Kap. 35, wo er das antichristliche Irrwesen schildert.

3) Probab. de Evang. et Epistol. Joannis indole et origine p. 172 sqq.

dem Polykarp gemeinschaftlichen Quelle geflossen sey, oder daß der spätere Pseudojohannes ihn aus dem früheren Polykarp genommen habe, der würde im ersten Falle eine bloße Fiction aufstellen, im zweyten aber dem gewissen kritischen Kanon geradezu widersprechen, nach welchem der vollkommnere und vollständigere Ausdruck in der Regel der ursprüngliche, und die Quelle des unvollkommneren und kürzeren ist. Die Johanneische Stelle aber ist augenscheinlich das Original der Polykarpischen.

Nächst Polykarp giebt unserem Briefe Zeugniß Papias, Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, derselbige, von welchem Irenäus sagt [1]), er sey gewesen *Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος.* Es mag zweifelhaft bleiben, ob Papias ein Schüler des Evangelisten, oder des Presbyter Johannes war. Eusebius [2]) behauptet das Letztere. Aber wenn Eusebius, der des Mannes Schriften vor sich hatte, sagt, daß er darin Stellen aus dem ersten Johanneischen und dem ersten Petrinischen Briefe gebraucht habe [3]), was hindert uns, ihm zu glauben? Nach der Sitte der Zeit citirte wahrscheinlich auch Papias weder genau, noch mit namentlicher Anführung der apostolischen Verfasser. Aber so wenig Eusebius darin irrt, daß er sagt, Polykarp habe in seinem Briefe Stellen aus dem ersten Petrinischen gebraucht, eben so wenig haben wir Grund, ihm in dem, was er über den Papias sagt, zu mißtrauen. Freylich folgt daraus nur, daß der Brief damahls als eine besondere Auctorität vorhanden war.

Erst seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts werden die Zeugnisse für die Johanneische Authentie unseres Brie-

---

1) Adv. haer. V, 33.

2) H. E. III, 39.

3) H. E. III, 39. *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.*

fes häufiger und bestimmter. Bürgen und Widersprecher sind von jetzt an fast dieselben, wie bey dem Evangelium. Der Kleinasiatische Irenäus, durch Polykarp gewissermaßen ein mittelbarer Schüler des Johannes, führte, wie Eusebius berichtet [1]), in seinen Schriften öfter Stellen aus dem ersten Joh. Briefe an. In der uns erhaltenen Schrift g. d. Ketzereyen [2]) gebraucht er unseren Brief mehrere Mahle mit ausdrücklicher Nennung des Apostels Johannes, als seines Verfassers. Eben so ohne alle Spur von Zweifel der gleichzeitige Alexandr. Klemens [3]). Noch häufigeren Gebrauch des Briefes und gleiche Anerkenntniß seiner Authentie findet man in den Schriften Tertullians [4]) und Cyprians [5]). Das anonyme Fragment bey Muratori über den Kanon, vielleicht der Römischen Kirche im dritten oder gar zweyten Jahrhundert, führt zwey Johanneische Briefe als kanonisch, oder genauer, als in der katholischen Kirche anerkannt auf [6]). Der sonst gerade in den katholischen Briefen noch sehr kurze Kanon der Syrischen Kirche in der Peschito enthält den ersten Johanneischen Brief. Da nun auch Origenes, indem er von dem zweyten und dritten Joh. Briefe sagt, daß ihre Echtheit nicht allgemein anerkannt werde, den ersten als ein unbezweifelt echtes Werk des Evangelisten Johannes rühmt und ge-

---

1) H. E. V, 8.

2) V, 16. ed. Grabe, wo 2, 18. 19. 21. 22. (etwas abgekürzt und verändert) 4, 1. 2. 3. 5, 1. angeführt werden.

3) Strom. ed. Sylb. lib. 2. p. 167. lib. 3. pag. 188. 191. lib. 4. p. 220. Quis dives salvetur cap. 37. Paedag. lib. 3. p. 114. u. a.

4) Contra Marc. V. 16. adv. Prax. 15. 28. adv. Gnostic. 12. u. a.

5) De orat. dom. p. 436. de opere et eleemos p. 436. de bono patient. 450 ed. Oberthür.

6) Muratori antiquit. Ital. med. aevi Tom. III. pag. 854. „Ioannis *duae* in catholica habentur.“ Auch wird 1. Joh. 1, 1. 4. abbrevirt citirt mit der Formel: Ioannes in *epistolis suis*.

braucht [1]), und da sein Schüler, Dionysius von Alexandrien, die Unechtheit der Apokalypse ganz vorzüglich aus der Differenz der Form und des Inhalts zwischen ihr und den anerkannt echten Schriften des Johannes (dem Evangelium und dem katholischen Briefe) zu erweisen sucht [2]), so hat Eusebius, im Angesichte so vieler, und so entschieden günstiger Zeugnisse von Polykarpus und Papias an, und gestützt auf den von Anfang an einstimmigen kanonischen Gebrauch des Briefes in der Kirche [3]), vollkommen Recht, denselben zu den Homologumenen zu rechnen [4]). Regte sich nun vor Eusebius nirgends in der katholischen Kirche ein bedeutender Zweifel an der Echtheit des Briefes, so noch viel weniger nach ihm. So im Abendlande, wie im Morgenlande ist, — wenn man nicht etwa dem Indienfahrer Kosmas im 6ten Jahrhundert, der von einem allgemeineren und anhaltenden Widerspruche zu sagen weiß, mehr Glauben schenkt als er verdient [5]), —

---

1) S. Comment. zu Matth. XVI. vergl. Euseb. H. E. VI, 25.

2) S. Euseb. H. E. VII, 25.

3) *Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ πρότερα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται.* H. E. III, 24.

4) H. E. III, 25.

5) Topograph. Christ. lib. VII. p. 292. ed. Montf. sagt er von den katholischen Briefen überhaupt: *Σιωπῶμεν δὲ, ὅτι τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει, καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφὰς — οὔτε εἷς αὐτῶν λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν. ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους τῆς θείας γραφῆς πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν. λέγω δὴ Εἰρηναῖος — καὶ Εὐσέβιος — καὶ Ἀθανάσιος, — καὶ Ἀμφιλόχιος. Ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων* (ein Syrischer Bischof im Anf. des 5ten Jahrh., zu seiner Zeit als Exeget berühmt) *εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτὰς ἀπεκήρυξεν. Οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ' ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων. Ὅθεν ὁ Παμφίλου εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν αὐτοῦ ἱστορίαν λέγει, ὅτι ἐν Ἐφέσῳ δύο μνήματά εἰσιν, ἓν Ἰωάννου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ, καὶ ἓν Ἰωάννου πρεσβυτέρου, τοῦ γράψαντος τὰς δύο ἐπιστολὰς τῶν καθολικῶν, τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην. — Εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς καὶ Εἰρηναῖος εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἕτεροι δὲ οὔτε αὐτὰς λέγου-*

fortwährend unter den Lehrern der Kirche nur Eine Stimme, daß er echt sey und kanonisch [1]).

Gegen ein so vollgültiges Zeugniß der altkatholischen Kirche zu Gunsten des Briefes verschwindet das Schweigen, oder der kaum bemerkbare Widerspruch einiger Häretiker als unbedeutend.

Daß die von Epiphanius sogenannten Aloger, wie sie überhaupt die Johanneischen Schriften verwarfen [2]), so auch den ersten Brief verworfen haben, ist höchst wahrscheinlich, aber Epiphanius sagt es ausdrücklich nur von dem Evangelium und der Apokalypse, von den Briefen vermuthet er es nur [3]). Wer auch diese Leute gewesen

---

σιν εἶναι ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων. Πρώτη γὰρ καὶ δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου γέγραπται, ὡς δῆλον ἑνὸς προσώπου εἶναι τὰς τρεῖς. Ἕτεροι δὲ καὶ τὴν Ἰακώβου σὺν ταῖς δύσι ταύταις (1 Joh. u. 1 Petri) δέχονται, ἕτεροι δὲ πάσας δέχονται. Wo und wer waren jene leugnenden ἕτεροι? Man kann sie der Syrischen Kirche in ihrer Blüthezeit zutrauen. Dem Theodor von Mopsvestia steht es wohl an, einen kritischen Schluß zu machen von der Ueberschrift des zweyten und dritten Briefes auf den Verfasser des ersten. Aber der Anfang der Stelle verräth, daß Kosmas seine Auctoritäten schlecht, oder zum Theil gar nicht selbst gelesen hatte. Darum ist kein Verlaß auf die ohnehin etwas confuse Nachricht.

1) Hieronymus de viris illustrib. Cap. 9. sagt von der ersten Epistel ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. In einer dem Chrysostomus zwar fälschlich beygelegten, unstreitig aber zu seiner Zeit in Antiochien gehaltenen Homilie über Matth. XXI, 23. heißt es: Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή, τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι· τὴν μέντοι πρώτην ἐπιστολὴν ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφήναντο. S. Chrysost. Opp. Ed. Montf. Tom. VI. p. 430. vergl. p. 416 u. 417.

2) S. Epiphanius haer. LI. Cap. 3. Εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην (nämlich die Aloger) ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται. ἄλλοτριοι τοίνυν παντάπασιν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας, ἀρνοῦνται τὸ καθαρὸν τοῦ κηρύγματος, καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται, οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν. — λέγουσι μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου. καὶ οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.

3) A. a. O. cap. 34. sagt er: τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολὰς, συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ ἀποκάλυψει.

seyn, und wo, wann und wie sie ihr antilogisches oder antijohanneisches Wesen getrieben haben mögen, auf keinen Fall hat ihr auf Einseitigkeit und dogmatisches Vorurtheil sich gründender Widerspruch in der Kritik der Joh. Schriften auch nur einiges Gewicht [1]). Bey dem Evangelium und der Apokalypse machten sie ihren Widerspruch durch exegetische Gründe geltend, aber so leichtfertige, daß die Ehre gewiß sehr unverdient ist, die man ihnen neuerdings hat angedeihen lassen, sie für die einzigen Kritiker in der alten Kirche zu halten, die den Betrug mit den pseudojohanneischen Schriften gemerkt und bekämpft hätten. Wer nicht nur die Apokalypse, sondern auch das Evangelium für Werke des Cerinth halten kann, das thaten die Aloger, — der hat auch über den Brief keine Stimme.

Noch weniger Gewicht hat es, daß Marcion und seine Schule unsern Brief nicht in ihrem Kanon hatten. Sie hatten überhaupt keine Johanneische Schrift darin. Daß Marcion keine Joh. Schriften gekannt habe, ist unwahrscheinlich. Die Apokalypse verwarf er wahrscheinlich aus Antichiliasmus, die Briefe oder den Brief des Evangeliums wegen, dieses aber, weil es eben kein Pauliniſches war und Geist und Zusammenhang ihm zu sehr widerstrebten [2]). — Ueberhaupt aber hat das Fehlen eines neutestamentlichen Buches in dem entweder aus Mangel an Bekanntschaft mit der gesammten apostolischen Litteratur, oder aus irgend einem dogmatischen Vorurtheile unvollkommenen Kanon eines gnostischen Ketzers im zweyten Jahrhundert für die Kritik ungleich weniger Gewicht, als das Vorhandenseyn eines solchen in demselben.

Unstreitig also gehört unser Brief mit zu den von der kirchlichen Tradition am meisten begünstigten Schriften des Kanons.

---

1) S. Commentar über das Evangelium des Johannes, zweyte Aufl. Bd. 1. S. 49—52.
2) Ebendas. S. 42 f.

Aber selbst wenn die Tradition weniger günstig, weder so vollständig, noch so einig wäre, so würde seine Echtheit dennoch so lange für unantastbar gelten, bis entweder die Unechtheit des Joh. Evangeliums vollkommen erwiesen wäre, oder die völlige Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Inhalt, Darstellung und Sprache aufgehört hätte augenscheinlich zu seyn [1]). Dieß letztere, so viel ich weiß nie geleugnet, ist um so beweisender, da auf beyden Seiten keine Spur von Nachbildung sich zeigt, sondern gleiche Originalität in dem Grade, daß in dieser Hinsicht jedes von beyden das Frühere seyn könnte. Und da nun auch die Authentie des Ev., je mehr sie angegriffen wird, desto mehr bey fortschreitendem Verständniß der ganzen Composition sich als niet- und nagelfest erweis't, so wäre kaum zu begreifen, wie die Echtheit unseres Briefes hätte angefochten werden können, wenn man nicht wüßte, daß die dogmatische am Ende auch ästhetische und ich weiß nicht was für Abneigung und Absicht nie ganz aufhören wird, die historische Kritik zu verführen.

Nachdem Joseph Scaliger [2]) nach seiner bekannten Art einmahl den Einfall gehabt zu sagen: tres epistolae Joannis non sunt apostoli Joannis, — war Sam. Gottlieb Lange so viel ich weiß der erste, der die Authentie unsres Briefes bezweifelte, nicht ohne Gründe, freylich nur aus inneren, weil eben die historischen fehlen [3]). Aber ein wahres Kunststück, das Evangelium, selbst die Apokalypse für Johanneisch zu halten, den Brief aber zu bezweifeln!

---

1) Die Auslegung der Briefe wird den Beweis im Einzelnen liefern. Vergl. Dan. Schulze schriftsteller. Charakt. d. Joh. S. 236 ff. und Eichhorns Einleitung Bd. 2. S. 281 ff. und de Wettes Einleit. 3te Ausg. S. 290.

2) Scaligeriana p. 138.

3) Die Schriften des Joh. übersetzt und erklärt. Bd. 3. S. 4 ff.

Seine Argumentation ist kurz diese: Der völlige Mangel des Briefes an allem Individuellen, Persönlichen und Lokalen verrathe einen Verfasser, der weder mit den persönlichen Verhältnissen des Apostels, noch mit dem Zustande der Gemeinden, in denen derselbige gelehrt und gewirkt hatte, bekannt genug gewesen; gerade die große Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Gedanken und Ausdrücken errege den Verdacht, daß ein ängstlicher Nachahmer des Joh. den Brief angefertigt habe; endlich aber trage der Brief, mit dem Ev. verglichen, so sehr die Spuren der Geistes- und Altersschwäche an sich, daß, wenn Johannes der Verfasser wäre, er ihn nothwendig im hohen Alter, also auf jeden Fall nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müßte; der Brief thue aber ganz so, als sey er vor der Zerstörung geschrieben; im entgegengesetzten Falle würde, ja müßte Johannes derselben irgendwie Erwähnung gethan haben, insbesondere 2, 18., wo er von der ἐσχάτη ὥρα spreche, welche nach der Vorstellung der Apostel mit der Zerstörung der heiligen Stadt aufs genaueste zusammenhange, — ein Räthsel, welches genügend sich nur so lösen lasse, daß man annehme, eine spätere, johanneisirende Hand habe den Brief, vielleicht ein Jahrhundert nach Johannes, angefertigt.

Hierin liegt ein vierfacher Irrthum [1]). Zuerst ist es gar nicht wahr, daß es dem Briefe an aller charakteristischen Individualität und Persönlichkeit fehlt; nur ist sie mehr angedeutet, als ausdrücklich und ausführlich angegeben, ein Zug, wodurch sich die katholische Briefform überhaupt und die schriftstellerische Art des Johannes insbesondere von der Pauliniſchen unterscheidet. Der Typus der Paul. Briefe darf auf keinen Fall zur kritischen Norm für

1) S. was dagegen schon bemerkt ist von Fritzsche in Henke's Museum Band 3. Stück 1. Welcker in der philol. exeget. Clavis über d. N. T. 2. Th. 2. Abth. S. 115 ff. und Bertholdts Einleitung Band 6. §. 704.

die kath. Briefe, am wenigsten für den Br. des Johannes gemacht werden. Dieß hat Lange offenbar gethan. Die Individualität und Persönlichkeit des Briefes aber zeigt sich dem aufmerksamen Beobachter ziemlich deutlich in folgenden Stellen: 1, 1—4. charakterisirt sich der Verf. als Apostel und scheint auf sein Evangelium hinzuweisen; 2, 1. 18. deutet er ein vertrauteres Verhältniß zwischen sich und seinen Lesern an. Kap. 12—14. individualisirt er die Altersstufen in den Gemeinden. Kap. 2, 18. 19. 4, 1—3. werden die Irrlehrer zwar genauer bezeichnet, aber die Andeutungen sind doch so leise, daß man sieht, Johannes schrieb unter bekannten Verhältnissen und an bestimmte, der Sache kundige Leser; auch die Warnung 5, 21. hat etwas Lokales und erinnert die Leser an Bekanntes.

Zweytens. Die Verwandtschaft zwischen Brief und Evangelium ist groß, aber durchaus von der Art, daß nach allen Regeln der Kritik daraus nur auf die Identität des Verfassers, also, die Echtheit des Evangeliums vorausgesetzt, auf die Joh. Authentie des Br. geschlossen werden kann. Von sclavischer Nachahmung ist nirgends eine Spur. Durchweg ein freyes und ursprüngliches Product desselben Geistes, aus welchem das Evangelium hervorgegangen ist. Ein Interpolator würde den Joh. Charakter auch äußerlich auf alle Weise auszudrücken bemühet gewesen seyn, den Namen des Evangelisten genannt, eine wortreiche Ueberschrift, einen förmlichen Gruß nicht vergessen, Persönlichkeiten, Lokalitäten geflissentlich eingemischt, die Zeit und die Verhältnisse des Johannes wo nur möglich erheuchelt haben. Wie aber alle solche Kunst, die mit Trug umgeht, unglücklich ist, so würden bey aller Geschicklichkeit im Nachahmen, des Mannes und seiner Zeit Denkweise und Verhältnisse irgendwie eingeflossen, auch wohl schwerlich alle Verdrehungen und Mißverständnisse der Johanneischen Ideen und Ausdrucksweise vermieden seyn. Wo aber ist von dem allen im Briefe nur die geringste Spur? Sprache und Form, Lehre

und Sitte, das Irrwesen und die Bekämpfung desselben, kurz das ganze Wesen des Briefes macht den Eindruck des apostolischen Zeitalters und der kanonischen Litteratur. Es kommt hier allerdings darauf an, die litterärischen Geister zu unterscheiden. Die Ignatianischen Briefe, die Briefe des Klemens, Barnabas, Polykarp, bey aller Verwandtschaft und Nähe der Zeit, — was für ein ganz anderer Geist! Der Johanneische Brief mitten unter oder gar nach ihnen wäre mehr, als eine seltsame Ausnahme, ein unbegreiflicher Anachronismus, ein wahres Hysteronproteron. Wer die Apokryphen kennt, wer das Verhältniß des zweyten Petrinischen Briefes zum ersten, oder der Apokalypse zu dem Joh. Evangelium genauer erforscht hat, — wird nimmer zugeben, daß der Joh. Brief ein apokryphisches Nachbild aus dem zweyten Jahrhundert sey.

Drittens. Man spricht von auffallenden Spuren der Altersschwäche im Briefe. Seltsame Verwirrung der Kritik! Versteht man die Altersschwäche des Johannes, (die des Interpolators kann nicht gemeint seyn,) so wäre die Authentie schon dadurch gerechtfertigt. Denn daß ein Nachahmer die Geschicklichkeit und Absicht gehabt haben sollte, zu schreiben gerade wie Johannes etwa im hohen Alter, ist undenkbar. — Wo aber sind denn die Spuren jener Altersschwäche? Man sagt, in den Wiederholungen, in der Unordnung, in dem Einförmigen. — Allerdings hat der Styl etwas Tautologisches, mehr wie es scheint, als das Evangelium. Erasmus [1]) charakterisirt den Styl des Joh. Evangeliums als ein dicendi genus ita velut ansulis ex sese cohaerentibus contexens, nonnumquam ex contrariis, nonnumquam ex similibus, nonnumquam ex iisdem subinde repetitis, — ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic, ut prioris finis sit initium sequentis. Im Briefe herrscht derselbe Charakter.

1) Paraphr. Evang. Joann. in d. Epist. dedicat.

So etwas aber ist Eigenthümlichkeit, die auch der Jüngste hat, nicht Altersschwäche. Daß der Brief etwas mehr von dem Wiederholenden hat, liegt darin, daß er durchaus paränetisch und gemüthlicher Art ist. Dazu kommt die mehr Hebräische Geistesform, wodurch er sich von der mehr Griechischen, dialektischen und analytischen Art der Paulinischen Briefe unterscheidet. Jene aber hat immer etwas Paralleliſirendes, Cirkelförmiges. — Der theilweise Mangel an strenger Ordnung wird hinlänglich gerechtfertigt durch die Briefform überhaupt, in der auch der Jüngste sich gern von der strengeren Anordnung der Gedanken entbindet und sich gehen läßt. Das Einförmige, so weit es wirklich vorhanden ist, erklärt sich genügend aus der Kürze des Briefes, der Einheit seines Gegenstandes und der Einfachheit des Gemüthes, woraus er hervorgegangen ist. Nimmt man es nun außerdem noch mit der Auslegung genau, so findet man nicht selten da, wo eine ungenaue Exegese nur Unordnung und eintönige Wiederholung zu sehen meint, auch in dem Verwandtesten und Aehnlichsten fein angedeutete Unterschiede, in der scheinbaren Wiederholung und Unordnung Fortschritt und Ordnung. So verschwinden von allen Seiten die vermeintlichen Spuren der Altersschwäche.

Als Jerusalem zerstört wurde, war Johannes schon ein bejahrter Mann, wenigstens alt genug, um die ihm aufgebürdeten Fehler des Alters in seinem Briefe begehen zu können. Gesetzt also, der Brief litte an solchen Fehlern, so sind wir doch dadurch auf keine Weise gezwungen oder berechtigt, seine Abfassungszeit *nach* der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Warum kann er nicht *kurz vor* oder *kurz nach* derselben geschrieben seyn?

Wenn nun endlich *viertens* behauptet wird, daß, wenn der Brief *nach* der Zerstörung Jerusalems geschrieben wäre, die Nichterwähnung derselben, besonders 2, 18., ein unauflösliches Räthsel sey, so ist auch das irrig. Denn,

daß Joh. die ἐσχάτη ὥρα an die Zerstörung Jerusalems angeknüpft habe, ist unerweislich. Da Joh. in seinem Ev. die Parusie Christi so geistig faßt, so ist vielmehr wahrscheinlich, daß er unter der ἐσχάτη ὥρα nur das allgemeine Zeitverhältniß des damahls schon hervortretenden pseudoapostolischen Antichrists zur Erscheinung Christi und der Vollendung seines Reiches verstanden habe. Aber gesetzt, Joh. hätte die ἐσχάτη ὥρα mit der Zerstörung Jerus. der Zeit nach für identisch gehalten, und seinen Brief erst nach der Zerstörung geschrieben, was berechtigt uns zu der Annahme, daß Joh. sich in diesem Falle nothwendig darüber hätte äußern müssen, daß und warum die Zerstörung Jerusalems erfolgt sey, ohne den Sieg des Christenthumes herbeyzuführen? Johannes schrieb für Kleinasiatische Christen, die wohl meistentheils früher Heiden gewesen waren, oder auch zu einer Zeit Christen geworden waren, als die Weissagung Christi über das Ende der Dinge und die Vollendung des Reiches Christi schon eine weitere Perspective und eine geistigere Deutung erhalten hatte. Daß dies überall erst nach der Zerstörung Jerusalems geschehen sey, ist nicht glaublich. Nicht alle bedurften der äußeren Erfahrung, um weiter zu sehen. Es gab auch einen inneren Fortschritt des Christlichen Denkens aus der Idee selbst. Wozu also, da der Gedankengang des Briefes gar nicht nothwendig darauf hinführte, und nur das allgemeine Zeitverhältniß des hervortretenden antichristlichen Irrthumes zur Parusie Christi zu erörtern war, einen Irrthum berühren und berichtigen, den unter den Lesern vielleicht Niemand oder nur wenige hegten?

Aber Lange selbst wollte lieber dem einstimmigen Zeugnisse des Christlichen Alterthums vertrauen, als seinen Zweifeln, deren Schwäche er selbst gesteht.

Dreister freylich sprach Cludius [1]), der Brief und

1) Uransichten des Christenthums S. 52 ff.

das Evangelium seyen gleich unecht, ursprünglich das Machwerk eines Judenchristen, späterhin aber von einem Gnostiker überarbeitet, der Brief jedoch weniger, als das Evangelium. Aber niemahls war die Kritik schwächer, als in der Zeit solcher Dreistigkeiten. Cludius findet in den Wiederholungen 2, 12. 14. 13. 15. die Hauptkennzeichen der Interpolation. Seltsam, daß der Interpolator gerade diese Stelle nahm, da er bessere finden konnte, Gnostisches einzuschwärzen. Die Stelle ist von der Art, daß der unbefangene Exeget eher alles andere darin entdecken wird, als die interpolirende Hand eines Gnostikers. Ueberhaupt aber, um unsern Brief, so wie er vorliegt, für ein Gewebe aus Judenchristlichem Aufzug und Gnostischem Einschlag halten zu können, muß man sich erst mit dem Verfasser der Ansichten des Christenthums entschließen, alles, was im Br. von der Messianität Jesu, der Erlösung und Versöhnung durch Christum gesagt ist, für unkanonisches und unjohanneisches Judenchristenthum, alles aber, was darin von dem göttlichen Logos, der γνώσις Gottes und der κοινωνία mit seinem Lichte und dergl. vorkommt, für gnostisches Pseudochristenthum zu erklären und zu verwerfen. Daß man auf diese Art alle Schriften des N. T. für unecht, wenigstens für interpolirt erklären könnte, ja consequent sogar müßte, leuchtet ein. Soll ich unsern Brief für ein Gemisch von Judenchristenthum und Gnostik (im wahren Sinn des Wortes) halten, so verkehrt sich mir die ganze Geschichte des apostolischen Zeitalters. Der Fortschritt, die wachsende Freyheit der Christlichen Reflexion, nur in einer andern Art, ist nicht geringer, als in den Paul. Briefen, und das Antignostische und Antijüdische nach dem Maaße des apostolischen Zeitalters steht ihm an der Stirn geschrieben.

Wichtiger und einer genaueren Prüfung werther sind die Einwürfe von Dr. Bretschneider. — Was dieser gegen die Gültigkeit der äusseren Zeugnisse gesagt hat, ist bereits

oben widerlegt worden. Auch sofern er seinen Beweis auf die vorausgesetzte Unechtheit des Ev. bauet, gehört die Widerlegung nicht hieher. Aber er sagt, die Logologie und antidoketische Richtung des Briefes verrathe einen Verfasser des zweyten Jahrhunderts; und da alle drey Briefe nur das Werk Eines Mannes seyn können, so gebe die Ueberschrift des zweyten und dritten, wo zur Fiction einer apostolischen Person und Auctorität kein Grund gewesen, deutlich zu erkennen, daß nicht Johannes der Apostel, sondern der spätere gleichnamige Presbyter der Briefsteller auch des ersten Br. sey [1]). Dies ist hier genauer zu untersuchen.

Die Logoslehre im Prolog des Evangeliums wird im Anfange des Briefes allerdings, aber nur andeutend wiederholt. Ueberhaupt liegt die Christologie des Evangel. unsrem Briefe ganz zum Grunde. Wäre nun die Lehre von dem Logos in Christo durchaus erst ein Product des zweyten Jahrhunderts, und in der apostolischen und kanonischen Litteratur wirklich undenkbar, so stände es mit der Echtheit des Briefes wie des Evangeliums gleich schlimm. Aber gerade das Gegentheil läßt sich erweisen. Ihrem Inhalte nach liegt die Joh. Logoslehre, obwohl unentwickelt, schon in der Pauliniſchen Darstellung von der absoluten Herrenwürde Christi, Col. 1, 15 ff. (vergl. Hebr. 1, 1 ff.). Was die Form und Ausdrucksweise betrifft, so findet man die Anfänge derselben schon in den Vorbereitungen und allmählichen Entwickelungen des Joh. Theologumenons in der kanonischen und apokryphischen, besonders der Alexandriniſchen Litteratur der Juden. Zur Zeit Jesu und der Apostel war dieselbe, z. B. in Philo, schon so weit ausgebildet, daß man den apostolischen Charakter und die Joh. Authentie des Evangeliums und Briefes von dieser Seite ohne allen Anachronismus behaupten darf. Dazu kommt, die Logologie des zweiten

1) S. Probabilia p. 166 sqq.

Jahrhunderts ist in Form und Art eine ganz andere, als die Johanneische. Was bey Johannes kaum angefangen, oder eben nur angedeutet ist, erscheint bey den Vätern des zweyten Jahrhunderts ausgebildet, entwickelt und verwickelt, ja gnostischgelehrt. Beyde Logologien, obwohl im Wesentlichen eins, verhalten sich zu einander, wie apostolischer Text und patristische Auslegung. Joh. will durch den θεὸς λόγος nur das göttliche Wesen Christi genügend ausdrücken; die patristische Logologie aber das metaphysische Verhältniß des Logos zu Gott dem Vater und zur Welt genauer bestimmen, tiefer ergründen. Berufen sich nun schon die frühesten Logologen unter den Vätern auf die kirchliche Paradosis [1]), wann soll diese entstanden seyn, wenn nicht schon im ersten Jahrhundert? Sie bedienen sich sichtlich der Johanneischen Formen. So schon Justin [2]), noch deutlicher Tatian. Aber von Theophilus v. Antiochien an knüpfen sie ihre Erörterungen ausdrücklich und namentlich an die kanonische Grundlage im Joh. Evangelium [3]). Kurz, ohne den Vorgang und die Gewährleistung einer kanonischen Logoslehre wäre die patristische von Justin an fast unerklärbar. Von dieser Seite also läßt sich der Authentie des Briefes so wenig als der des Evangeliums beykommen [4]).

Daß in unserm Briefe eine antidoketische Tendenz liege, ist eben so unleugbar, als daß sie etwas leise ist und wenig ausgeführt. Eben in dem letztern liegt ein bedeutendes Moment gegen Bretschneiders Argumentation. Daß die völligere Ausbildung und der Name des doketischen Irrthums erst ins zweyte Jahrhundert gehöre, mag

1) S. Münschers Dogmengeschichte Bd. 1. S. 424.

2) S. Dial. cum Tryph. p. 332. 74. 68.

3) Vergl. Martinis pragm. Geschichte des Dogmas v. d. Gotth. Christi Bd. 1. S. 58 ff.

4) Vergl. Olshausen über die Echtheit der vier Evang. S. 306 ff. und I. G. Crome Probabilia haud probabilia etc. S. 306 ff.

wahr seyn. Wenn aber behauptet wird, der Doketismus sey überall erst im zweyten Jahrhundert entstanden, und im ersten Jahrhundert keine Spur davon, so widersprechen Mosheim und selbst der vorsichtige Walch. Sehr richtig zeigt eine neuere Untersuchung [1]) über den Doketismus, daß die Keime, ja die Grundfäden dieses Irrthums schon vor Christo in der Jüdischen Theologie jener Zeit, sofern sie sich an die orientalische Theosophie anschloß, vorhanden waren. Daß die Jüdische Theologie mit ihrem orient. theosophischen Element schon im apostol. Zeitalter auf die Christliche Lehre angewendet wurde, und zu allerley Irrthümern unter den Christen Veranlassung gab, davon finden sich Spuren schon in den Paulinische Briefen. Die frühe Anwendung, insbesondere des Satzes der idealistischen Theosophie, daß alle Erscheinung des göttlichen Wesens, der höheren Geister, der Engel u. s. w. in menschlicher Gestalt nur δόκησις, nur Schein sey, keine reale menschliche Geburt, — auf die räthselhafte Geschichte Jesu Christi war so sehr zu erwarten, daß man sich wundern müßte, wenn sie nicht schon im apostol. Zeitalter geschehen wäre. Der Doketismus, den Ignatius und Polykarp bekämpfen, erscheint schon sehr ausgebildet. Auch die Geschichte des antichristlichen Irrthumes hat ihre Vorbereitungen und Anfänge. War Cerinth ein Zeitgenosse des Apostels Johannes und lehrte er von der Person und der Geschichte Jesu wirklich so, wie Irenäus von ihm berichtet, so ist der Doketismus in der Gestalt, in welcher er 1 Joh. 4, 1—3. 2 Joh. 7. bekämpft zu werden scheint, im Joh. Zeitalter nichts weniger als eine anachronistische Erscheinung, und die Echtheit des Briefes auch von dieser Seite unanfechtbar.

Der Einwurf endlich, der von der Ueberschrift des

1) S. Comment. hist. theolog. de docetis, scrips. Herm. Agatho Niemeyerus. Halae 1823. 4.

zweyten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος, hergenommen wird, behält etwas Scheinbares, so lange der wahre Sinn jener Ueberschrift nicht entschieden ist [1]). Dies ist nicht leicht. Man kann wohl sagen, die Analogie von 1 Petri 5, 1., wo Petrus sich in irgend einer andern als amtlichen Beziehung ὁ συμπρεσβύτερος nenne, gestatte auch dort etwas Aehnliches anzunehmen. Aber das Unglück ist, daß es unter den apostolischen Vätern einen Presbyter Johannes giebt, an den hier um so leichter gedacht werden kann, da er ebenfalls in dem Kleinasiatischen Gemeindekreise gelebt zu haben scheint. Allein dessenungeachtet hat jener Einwurf keine Kraft. Der Presbyter Johannes, der doch schwerlich als Presbyter schlechthin bekannt war, würde wenigstens im zweyten und dritten Br., wo er ja keinen Grund zur Fiction und Verschweigung seines Namens gehabt haben soll, da er sich Presbyter nannte, auch wohl seinen Namen dazugesetzt, oder, war ihm recht daran gelegen zu täuschen, noch besser sich bloß Johannes genannt haben. Ohne daß der Presbyter sich namentlich genannt hatte, wäre schwer zu begreifen, wie die pseudojohanneischen Schriften so früh gerade dem Evangelisten Johannes hätten beygelegt werden können. Jedenfalls aber steht das Verschweigen des Namens dem berühmten Apostel Johannes besser an, als seinem Nachahmer, dem Presbyter. Daß der täuschende Pseudojohannes, der sich im ersten Briefe stellt, als wäre er ein Apostel oder wenigstens Augenzeuge und apostolischer Verkündiger des Lebens Jesu, im Evangelium aber sogar, als wäre er der bestimmte Lieblingsjünger des Herrn, und in beyden Schriften den Betrug so fein und geschickt spielt, daß außer den Alogern die ganze alte Kirche sich von ihm täuschen ließ, und die neuere zu enttäuschen selbst der schärfsten Kritik nicht ganz gelingen will, — daß ein sol-

1) S. die Einleit. in den zweyten und dritten Brief.

cher in den beyden kleineren Briefen, die, wie man freylich sagt, der Zufall uns erhalten hat, sich so unvorsichtig und doch zugleich so neckend zweydeutig verrathen haben soll, daß es schwer wird, den auf der That ertappten Betrüger festzuhalten, — diese Vermuthung ist so unwahrscheinlich, daß selbst, wenn die Joh. Authentie des Briefes, weder vom ganzen Alterthum bezeugt, noch auch durch innere Merkmahle der Schrift genügend unterstützt, auf bloßer Conjectur beruhete, diese letztere doch immer noch mehr für sich haben würde, als jene [1]).

Kurz, auch Bretschneiders Kritik ist nicht im Stande, die sonst wohl beglaubigte Authentie unseres Briefes irgendwie zweifelhaft zu machen. Wir können ihr nur das Verdienst einräumen, durch ihre Zweifel die wissenschaftliche Einsicht und Gewißheit von der Johanneischen Echtheit und kanonischen Würde eines so edlen Theiles der apostolischen Litteratur, vielleicht wider ihren Willen, — von Neuem gefördert zu haben.

Zweytes Kapitel.

Wann und wo der Brief geschrieben sey.

Weder über die Zeit noch den Ort der Abfassung unseres Briefes weiß das kirchliche Alterthum etwas Gewisses, — kaum Vermuthungen. Der Brief selbst ist darüber nach echt Johanneischer Art so stumm, daß selbst der neueren in solchen Stücken höchst zudringlichen Kritik nicht gelungen ist, ihm irgend eine befriedigende Antwort abzunöthigen.

Was zuerst die Zeit der Abfassung betrifft, so scheint nur dieß gewiß, daß der Brief nach dem Evangelium geschrieben ist. Die Beziehung auf dieses, die Voraussetzung,

1) S. Crome Probabilia haud probabilia etc. S. 337—340. 366 ff.

daß dieses entweder bereits in den Händen der Leser war, oder, wie Andere vermuthen, vom Briefe begleitet eben ankam, ist 1, 1—4. [1]) unverkennbar. In der Regel ist der kürzere, contrahirte Ausdruck eines und desselbigen Schriftstellers, besonders bey eigenthümlichen Ideen, immer der spätere, der ausführlichere aber, die Idee gleichsam erst entfaltende und gestaltende der frühere. Sonach müssen die abbrevirten Formeln unseres Briefes über den λόγος, 1, 1. 2. ὁ λόγος τῆς ζωῆς, und ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, — durchaus später geschrieben seyn, als die ausführlicheren und verständlicheren im Evangelium 1, 1 ff. Eben so verhält es sich mit der Formel Ἰ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθ., 4, 2, vergl. mit dem Evangel. 1, 14. Nimmt man dazu, daß dem ganzen Briefe eine Ansicht von der Person und dem Leben Jesu zum Grunde liegt, wie wir sie nur im Johanneischen Evangelium entwickelt finden, daß diese Ansicht als bekannt vorausgesetzt wird, und daß endlich der Brief mit Reminiscenzen und Anspielungen auf die Reden Jesu im Ev. durchwebt ist: so ist nichts wahrscheinlicher als dieß, daß der Brief später geschrieben sey, als das Evangelium. Wann aber ist das Evangelium geschrieben, und wie lange nachher der Brief?

Die Abfassungszeit des Evangeliums schwankt in den Angaben der Tradition und der neueren Kritik zwischen dem sechsten und neunten Jahrzehnd des ersten Jahrhunderts. Eine genauere Zeitbestimmung ist bey dem gänzlichen Mangel an sicheren Nachrichten und zuverlässigen Andeutungen im Evangelium unmöglich [2]).

Gesetzt aber die Abfassungszeit des Evangeliums wäre genau bestimmbar, woran sollen wir mit Sicherheit erkennen

1) Die Stellen Kap. 2, 14. 21. 26., worauf sich Hänlein in seiner Einl. Bd. 3. S. 230. beruft, können nicht auf das Evangelium bezogen werden.

2) S. Commentar über das Evangelium Bd. 1. Neue Aufl. § 10.

und woraus schließen, wie früh oder wie spät nach dem Evangelium der Brief geschrieben sey? Die Meinungen hierüber sind sehr verschieden.

Neuere, die den Brief für ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben des Ev. halten, oder gar für den zweyten Theil desselben, sagen, er sey gleichzeitig mit diesem [1]). Andere schließen aus dem alternden Tone, daß Joh. den Brief erst im Greisenalter, also lange nach dem im männlichen Alter verfaßten Evangelium geschrieben habe [2]). Wird nun außerdem noch die Apokalypse für echt gehalten, so hat auch die Jugend des Johannes ihr Werk, wenn es nicht beliebt, sie mit Guerike für sein spätestes zu halten [3]). Noch andere nehmen aus 2, 18 die Zerstörung Jerusalems zum Bestimmungstermine, aber indem die meisten von ihnen den Brief vor jener Zerstörung geschrieben seyn lassen [4]), behaupten Andere, auf dieselbige Stelle gestützt, gerade das Gegentheil [5]).

Aber keine dieser Zeitbestimmungen genügt und ist sicher.

Denn daß der Brief, wie Storr und Andere meinen, der zweyte Theil des Evangeliums sey, ist unerweislich. Ob er, wie Hug will, ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben für das Evangelium gewesen, ist wenigstens sehr problematisch. Die Gleichzeitigkeit beyder Schriften ist also, hierauf gebauet, mindestens sehr zweifelhaft.

Noch schwankender ist die Zeitbestimmung nach dem greisenhaften Tone des Briefes. Denn billig fragt man,

---

1) So Hug, Storr, Berger.

2) Ambrosius sagt zu Psalm. 36: Ioannem jam senem scribere coepisse Evangelium et Epistolas. Neuere aber, Lange, Bertholdt und A. lassen nur den Brief im hohen Alter geschrieben seyn, das Evang. aber im männlichen.

3) S. m. Einleit. in die Offenb. Joh. S. 414 ff.

4) So Hammond, Grotius, Calovius, Lange, Michaelis, Hänlein und a.

5) So Baronius, Basnage, Mill, Clericus und a.

wann Johannes ein Greis gewesen, oder wie alt er habe seyn müssen, um einen so vermeintlich altersschwachen Brief zu schreiben? Die Chronologie seines Lebens ist höchst ungewiß. Was aber den alternden Ton des Briefes betrifft, so wird, wie schon gesagt, der Beweis dafür in dem Maaße schwerer, ja unmöglich, je mehr man den Brief vorurtheilsfrey und genau auslegt.

Eben so unzuverlässig ja grundlos ist die Zeitbestimmung nach 2, 18. Denn, daß die ἐσχάτη ὥρα auf die Zerstörung Jerusalems sich beziehe, ist unerweislich. Indem der Apostel 2, 18 ff. nur aus dem Hervortreten antichristlicher Irrlehrer auf die Nähe des Antichrists und daraus auf die nahe Parusie Christi überhaupt schließt, war die Beziehung auf die entweder noch bevorstehende oder bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems durchaus nicht nothwendig. Aber gesetzt, in 2, 18 läge ein chronologisches Moment, und der Brief wäre, was in diesem Falle allein mit Grund vermuthet werden könnte, vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, wer wagt es, genauer zu bestimmen, wie lange vorher Johannes den Brief geschrieben habe, da ja schon Paulus die letzten Zeiten als nahe darstellt, vergl. 2 Tim. 3, 1. 1 Tim. 4, 1.

Ganz neu ist Köhlers [1]) Vermuthung, daß, weil 1, 1—4 die erste Person des Pluralis vorherrsche, was noch andere Augenzeugen des Lebens Jesu außer Johannes, wenigstens einen, einschließe, der Brief mit noch einem andern apostolischen Briefe versandt seyn müsse, am wahrscheinlichsten mit dem ersten Petrinischen. In beyden finde man dieselben Zeitverhältnisse, besonders in Betreff der Parusie Christi. Kap. 2, 13. 14 ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν sey eine Beziehung auf die Neronische Verfolgung und die Standhaftigkeit der Kleinasiat. Christen in

1) Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im N. T. und der Apokalypse. S. 215 f.

derselben schwerlich zu verkennen. Und da Kap. 2, 18. ein entschiedenes Zeugniß für die Abfassung, vor der Zerstörung Jerusalems, enthalte, so könne man sich denken, Petrus habe seinen ersten Brief nach Ephesus an Johannes geschickt, und dieser, vielleicht von jenem aufgefordert, seinen ersten Brief beygefügt, und beyde zugleich versandt in den letzten Tagen der kurzen Regierung des Kaisers Otho, kurz nach seiner Ankunft in Ephesus, weil er in seinem Briefe das Vertrauen und die Verehrung seiner Leser erst zu gewinnen suche.

So bekäme der Brief freylich eine ordentliche Geschichte, an der aber nichts weniger grund- und zeugnißlos ist, als Alles. Schwerlich wird Jemand verkennen, daß, wie böse auch Nero war, der πονηρὸς 2, 13. 14. doch ein ganz anderer ist, und das νενικήκατε mehr, als Standhaftigkeit in der Verfolgung. Kap. 1, 1—4. bezieht sich allerdings auch auf die apostolische Verkündigung überhaupt, aber doch vorzugsweise auf die Johanneische, und das γράφομεν müßte viel näher bestimmt seyn, um den Petrus mit einzuschließen. Wann wird man doch aufhören, den Wald der neuteſt. Kritik mit so wurzellosen Bäumen zu bepflanzen, die man eben nur Mühe hat, wegzuhauen, um lichte Wege zu bekommen.

Unstreitig am besten ist, bey dem Allgemeinen und Erweislichen stehen zu bleiben und zu sagen, der Brief sey auf jeden Fall nach dem Evangelium geschrieben, und wie er diesem in seinen apologetischen und polemischen Beziehungen gleich sey, so weise er ebenfalls auf einen Zustand der Christlichen Lehre und Gemeinschaft hin, der über das Zeitalter auch der spätesten Pauliniſchen Briefe hinausliege [1]). Ist dieß richtig, so läge darin zugleich eine Rechtfertigung der alten Kirche, daß sie den Brief der katholischen Briefe

1) S. m. Commentar über das Evangel. Bd. 1. zweyte Aufl. S. 124.

sammlung, deren chronologischer Charakter der nachpaulinische Mangel des Individuellen und Besonderen und die innere Krisis des Christlichen Gemeindelebens ist, einverleibt hat.

Fragt man zweytens nach dem Orte, wo Johannes den Brief geschrieben, so läßt sich darüber noch weniger Gewisses sagen.

Daß der Brief mit dem Evangelium an einem Orte geschrieben sey, ist eine eben so schwer zu widerlegende, als zu rechtfertigende Vermuthung vieler älteren und neueren Ausleger. Von dem Evangelium aber sagt die älteste Tradition, es sey in Kleinasien, namentlich in Ephesus, geschrieben, eine andere weniger verbürgte Sage weist auf Patmos hin [1]). Ist der Brief die Dedicationsepistel des Evangeliums, oder gar dessen zweyter Theil, so ist, je nachdem man in Betreff des Evangeliums entweder der älteren oder der jüngeren Tradition folgt, sein Abfassungsort entweder Ephesus oder Patmos. Ist der Brief aber später als das Evangelium, so kann er auch anderswo geschrieben seyn.

Die Entscheidung der Frage hängt zum Theil von der Oertlichkeit der ersten Leser des Briefes ab. War er ursprünglich und allein an die Ephesinische Gemeinde gerichtet, so kann er wohl nicht in Ephesus geschrieben seyn. In diesem Falle müßte man annehmen, entweder, daß er, wie Hug will, in Patmos oder auf irgend einer Missions- oder apostolischen Inspectionsreise des Apostels in Kleinasien geschrieben sey. Das Erstere hat wenig für sich. Der Aufenthalt des Apostels auf Patmos, zumahl als Exil, ist mindestens sehr ungewiß. Aber, auch wenn er gewiß wäre, wer kann beweisen, daß der Apostel den Brief daselbst geschrieben habe? Man sollte denken, irgend etwas von dem Patmischen Aufenthalte würde dann im Briefe durchschim-

1) S. m. Commentar Bd. 1. zweyte Aufl. S. 120.

mern. Aber wo ist davon auch nur ein leiser Wink? Hug zwar will, indem er den zweyten Brief dem ersten gleichzeitig, alle drey aber gleichörtlich macht, aus dem 2 Br. 12. und 3 Br. 13. angedeuteten Mangel an Schreibmaterialien schließen, Patmos sey der gemeinsame Abfassungsort aller drey Briefe. Aber nur, wenn 2 Br. 12. statt οὐκ ἠβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, οὐκ ἠδυνήθην κ. τ. λ. und 3 Br. 13. statt οὐ θέλω διὰ μέλανος κ. καλάμου, οὐ δύναμαι κ. τ. λ. stände, ließe sich ein solcher Schluß rechtfertigen.

Viel wahrscheinlicher ist, daß, war der Brief zunächst und allein für Ephesus bestimmt, der Apostel ihn auf irgend einer seiner Missions- oder Inspectionsreisen, ungewiß wo, in Kleinasien geschrieben habe (vergl. Euseb. KG. 3, 23). Doch ist auch dieß nur eine Hypothese, die im Briefe selbst keinen Grund hat.

Nimmt man dagegen an, der Brief sey ein apostolisches Rundschreiben, bestimmt für den Johanneischen Gemeindekreis in Kleinasien, wie denn Apok. Kap. 2 und 3. ein solcher angedeutet zu werden scheint, so kann Ephesus, der gewöhnliche Aufenthaltsort des Apostels in seiner letzten Lebenszeit, recht gut auch als Ort der Abfassung und Aussendung des Briefes gelten. Diese Ansicht scheint im Alterthume, wenigstens in der Gr. Kirche die herrschende gewesen zu seyn [1]).

Aber auch die am wenigsten unwahrscheinliche Vermuthung läßt sich historisch nicht rechtfertigen. Und die allgemeinste und ungefährste Bestimmung, daß der Brief wie das Evangelium in Kleinasien verfaßt zu seyn scheine, ist für die Gewisses suchende Kritik immer das Sicherste und Gefahrloseste.

---

1) S. die Hypographen in den Codd. c. f. d. m. bei Matthäi.

Drittes Kapitel.

An wen und wohin der Brief geschrieben sey.

In der Lateinischen Kirche wird wenigstens seit Augustin dieser Brief häufig ad Parthos überschrieben. Nicht nur in dem Titel der Augustinischen Tractate über unsere Epistel findet sich diese Ueberschrift, sondern auch mitten im Context einer anderen Augustinischen Schrift [1]). Nach Augustin wird der Brief von dem Spanier Idacius Clarus [2]) und, wie Griesbach bezeugt, auch in mehreren Lateinischen Handschriften eben so genannt. Cassiodor [3]), wo er von der neutestam. Bücherreihe in der alten Lat. Uebersetzung spricht, führt auf Epistolae Ioannis ad Parthos. Er begreift also unter dieser Ueberschrift die beyden andern Briefe mit. Beda der Ehrwürdige bemerkt: multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, Alexandrinae praesul ecclesiae, primam Ioann. ep. scriptam ad Parthos esse testantur [4]). Daß Athanasius den Brief so überschrieben habe, wird nirgends weiter gesagt. Die ganze Griech. Kirche weiß sonst von dieser Ueberschrift nichts. Nur eine Unterschrift des zweyten Joh. Briefes in Cod. 62 bey Griesbach, aus dem 14ten oder 15ten Jahrhundert, lautet: *Ἰωάννου β. πρὸς πάρθους*, woraus aber, da der Irrthum augenscheinlich ist, nichts geschlossen werden darf. Wäre die Sage, daß Johannes den Parthern das Evangelium verkündigt habe, mehr als eine Legende der jüngeren Zeit und nicht offenbar erst aus jener apokryphischen Ueberschrift unseres Briefes entstanden, so

1) Quaest. Evang. II, 39.

2) In der Schrift contra Verimudum Arianum diaconum, wofern sie von ihm ist. S. Cave Hist. litt. Tom. I. p. 280.

3) de institutione divin. litter. Opp. Tom. 2. p. 516.

4) Prologus super VII. epp. canon. bey Cave Hist. litt. Tom. I. p. 614.

möchte die letztere nicht so unbedingt zu verwerfen seyn. Da aber von einer Missionsreise des Apostels zu den Parthern in der gewissen und ältesten Tradition der Kirche nirgends etwas verlautet, auch die Notiz des Hieronymus [1]), daß Johannes in Indien gelehrt habe, grundlos ist, und mit der Sage von der Mission des Johannes nach Parthien zusammenzufallen scheint, dieser Sage aber die viel ältere Tradition von der Bekehrung der Parther durch den Apostel Thomas, wiewohl sie selbst sehr ungewiß, ja unwahrscheinlich ist [2]), widerspricht, und da endlich, gesetzt Johannes hätte die Parther bekehrt, oder die zuerst von Thomas Bekehrten unterrichtet, ein Brief an sie wohl nicht Griechisch, sondern wahrscheinlich Aramäisch geschrieben seyn würde [3]): so hat die Kritik volles Recht, die Augustin. Ueberschrift unbedingt zu verwerfen. Daß Augustin diesen Irrthum zuerst begangen habe, ist nicht wahrscheinlich; er folgte wohl Früheren. Ganz vergebliche Mühe aber ist es, den in der Kritik eben nicht starken Kirchenvater von seinem Irrthum dadurch zu befreien, daß man in der Ueberschrift seiner Tractate die Worte ad Parthos mit einigen Handschriften wegläßt, [Possidius aber bezeugt ihre Ursprünglichkeit [4]), und gilt mehr, als jene Manuscripte,] oder dadurch, daß man in der Hauptstelle darüber (Quaest. Evang. II, 39.) statt ad Parthos mit Serrarius ad Pathmios, oder noch kühner mit Semler [5]) adpertius

1) Catalog. script. Cap. IX.

2) S. hierüber Thilo Acta Thomae pag. 87 sqq.

3) S. Joseph. de B. J. Prooem. Cap. 1 und 2. Josephus schrieb seine Geschichte v. Jüdisch. Kr. anfänglich Aram. für die ἄνω βάρβαροι, worunter er nach Kap. 2 Juden in Parthien, Babylonien, Arabien u. s. w. versteht. Vergl. I. A. Fabric. Bibl. Graeca lib. IV. Cap. 17. §. 2. und Haverkamp zu jener Stelle. S. auch Michaelis Einl. ins N. T. Bd. 2. S. 1228.

4) S. Indiculus Opp. S. August. Cap. IX.

5) S. s. Geschichte der christl. Glaubenslehre vor Baumgartens theol. Streitigk. Band 1. S. 78. not. In den Prolegg. zum

lieſt. Zu beyden Emendationen hat man keinen hinreichenden Grund und kein Recht, wiewohl es immer auffallend bleibt, daß Auguſtin, ſo oft er auch ſonſt den Brief anführt, ihn doch nirgends weiter ſo überſchreibt, ja, was zu erwarten war, über die ungewöhnliche Ueberſchrift ſich in ſeinen Tractaten mit keiner Sylbe erklärt. Fragt man, wie dieſe irrthümliche Aufſchrift habe entſtehen können, ſo antwortet Whiſton [1]), die wahre urſprüngliche Ueberſchrift des Briefes ſey πρὸς παρθένους, (d. h. nach Whiſtons Meinung, an die jungfräulichen, unverdorbenen Gemeinden Vorderaſiens,) geweſen, daraus aber durch eine Abbreviatur πρὸς πάρθους geworden, und ſo die Latein. Ueberſchrift ad Parthos entſtanden. Das Unwahrſcheinliche und faſt Lächerliche dieſer Conjectur leuchtet von ſelbſt ein. Aber Whiſton iſt doch auf der rechten Spur. Ganz und gar aber davon ab führt J. D. Michaelis [2]), der zu vermuthen „wagt", daß der häufige Gebrauch der Worte Licht und Finſterniß bey ſolchen Gelegenheiten wo die Perſiſchen Philoſophen ſie zu ſetzen pflegen, den Gedanken veranlaßt habe, daß der Brief an Parthiſche Chriſten geſchrieben ſey, um Irrthümern der Perſiſchen Philoſophie Einhalt zu thun. — Aber auf ſo etwas wären wohl die Griechiſchen Ausleger eher gekommen, als die Lateiniſchen. Ich traue indeß auch dieſen nicht zu, daß, wenn ſie das Antignoſtiſche des Briefes näher beſtimmen wollten, bis zu den Parthern gegangen, da ſie es näher haben konnten. Die antignoſtiſche Polemik des Briefes wird von den Alten

---

erſten Joh. Br. vertheidigt Semler die Aufſchrift ad Parthos, ſo fern ſie ſeine Anſicht, daß der Br. an Judenchriſten, ja vielleicht ſogar Juden außer dem Röm. Reiche geſchrieben ſey, begünſtigt. S. Paraphr. p. 27.

1) Commentary on the 3 catholick epistels of S. John. London 1719. p. 6.

2) S. Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 1739. Aehnlich Dr. Paulus: die drey Lehrbriefe des Johannes u. ſ. w. 1829. Darüber ſ. das Nähere Kap. 6.

vielfach näher bestimmt, aber keiner spricht je von den Parthern, selbst Augustin nicht. — Der allein richtige Weg ist, die Ueberschrift aus irgend einem diplomatischen Irrthume zu erklären. Auf diesem Wege finden wir auch Hug [1]), der davon ausgeht, daß der zweyte Brief von den Alten auch epistola ad virgines (πρὸς παρθένους) genannt werde, namentlich von dem Alex. Klemens in seinen Adumbrationen, in dem Fragment über den zweyten Brief, wo es gleich im Anfange heißt: Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est [2]). Die Subscription des zweyten Briefes in einigen Handschriften πρὸς πάρθους sey offenbar eine Corruption aus dem vielleicht abbrevirten πρὸς παρθένους. Nun aber finde sich diese Subscription des zweyten Briefes in einigen Handschriften als Aufschrift [3]). Diese für den zweyten Brief an die ἐκλεκτὴ κυρία höchst unschickliche Aufschrift aber habe man leicht zur Unterschrift des ersten Briefes, wofür sie weniger unschicklich geschienen, vorgerückt, und so sey für den ersten Br. die Lateinische Ueberschrift ad Parthos entstanden. Aber die Unterschrift wenigstens lautet: Ἰωάννου β. πρὸς πάρθους. Die so unterschrieben oder auch überschrieben, hielten also schon den ersten Brief für eine Epistel an die Parther. Ich glaube, daß die Ueber- und Unterschrift des zweyten Briefes später ist, als die fragliche Bezeichnung des ersten, und erst hieraus entstanden. Die Vermuthung Wegscheiders [4]), daß, da in einer alten Handschrift der Brief so über-, oder

1) Einleitung ins N. T. Bd. 2. 3te Aufl. S. 258. Note.

2) Clem. Alex. Opp. ed. Potter. Fragm. 1011.

3) Hug aber kennt nur zwey, die eine in der Mediceischen Bibl., bey Griesbach 89. aus dem 11. Jahrhundert, die andere bey Griesb. 30. in der Bodlej., aus dem 13. Jahrh. Die Notiz von der ersteren giebt Lamy de erudit. apost. P. 2. c. 17., von der andern Mill Proleg. num. 1463.

4) S. Wegscheiders Einleit. in das Ev. des Joh. S. 37.

unterschrieben werde, πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους (?), was Lateinisch ad sparsos heißen würde, woraus dann leicht ad Parthos entstanden sey, würde mehr Beachtung verdienen, wenn jene Handschrift näher bezeichnet wäre. In den Variantensammlungen seit Wetstein sucht man vergebens darnach. Da indessen unser Brief sehr früh ἐπιστολὴ καθολικὴ genannt wird, was, wenn es so viel ist als ἐγκυκλικὴ, jener Aufschrift verwandt ist, und leicht zu derselben Anlaß gegeben haben kann, so ist eine solche Aufschrift oder Unterschrift möglich. Nach Hug [1]) findet sich in einer Lat. Bibel auf der Genfer Bibliothek aus dem 11ten Jahrhundert vor dem ersten Joh. Br. die Aufschrift, ad Spartos. Da eine Griechische Grundlage dieser seltsamen Aufschrift nirgends vorhanden und sehr unwahrscheinlich ist, so läßt sich dieselbe, wenn sie nicht eben aus ad Parthos entstanden ist, doch offenbar leichter aus einer Corruption von ad sparsos, als mit Hug aus einer ungeschickten Wortabtheilung πρὸ σπάρθους und einer darauf erfolgten Correctur πρὸς σπάρθους erklären. Diese Notiz würde also der Vermuthung Wegscheiders einige Stütze gewähren, wenn man wüßte, wie alt jene angebliche Ueber- oder Unterschrift wäre. Ist sie nicht älter als Augustin, so hilft sie uns nichts.

Der unwahrscheinlichsten Vermuthung von Dr. Paulus [2]), ad Parthos sey aus Mißverstand einer vermuthlichen Ueberschrift ad Pantas entstanden, setze ich die wahrscheinlichste von Dr. Gieseler [3]) gegenüber, daß anfangs die Unterschrift des 1ten und 2ten Briefes ἐπιστ. Ἰωάννου τοῦ παρθένου gelautet und der spätere Mißverstand der Lateiner daraus epist. ad Parthos gemacht haben möge.

---

1) A. a. O. Vgl. Scholz biblisch krit. Reise S. 67., wo außerdem bemerkt wird, was sonst nirgends, daß ad Spartos sich in sehr vielen Lat. Handschriften finde.

2) S. Heidelb. Jahrbücher v. Novemb. 1832. S. 1071.

3) Kirchengeschichte 3te Aufl. Bd. 1. S. 118. not. a.

Für diese Ansicht spricht, daß Cod. Guelpherbyt. in der Apokalypse (30 bey Griesbach) die Ueberschrift hat: *τοῦ ἁγίου ἐνδοξοτάτου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ παρθένου ἠγαπημένου ἐπισκηθίου Ἰωάννου θεολόγου.* Dieser Codex ist zwar sehr jung, aus dem zwölften Jahrhundert, aber die Bezeichnung des Johannes als *παρθένος*, weil er unverheyrathet geblieben sey, ist sehr alt [1]).

Wie aber auch jene Lat. Ueberschrift entstanden seyn möge, so viel ist gewiß, der Brief kann nicht an Parthische Christen geschrieben seyn. Selbst die Art, wie Grotius diese Meinung vertheidigt und ausschmückt, macht sie um nichts wahrscheinlicher, ja das Gegentheil. An transeuphratische Judenchristen unter Parthischer Herrschaft, meint er [2]), sey der Brief geschrieben und durch Ephesinische Kaufleute dahin besorgt worden. Weil nun eine solche Correspondenz Ephesinischer Christen mit dem feindlichen Auslande, wo sie entdeckt worden wäre, den Christen im Römischen Reiche überhaupt gar sehr hätte schaden können, so habe der vorsichtige Apostel im Briefe den gewöhnlichen Anfang und Schluß weggelassen. Ich wollte, Grotius hätte etwas Besseres gesagt, so hoch halte ich den Mann. Welch eine moderne Policey im Römischen Reiche! Selbst zur Zeit der Verfolgung war die Römische Obrigkeit zwar grausam und listig genug, aber daß sie je verbotenen Correspondenzen reisender Christen nachgespürt hätte, wo ist davon auch nur eine Spur?

1) Schon in der sogenannten interpolirten Recension der Ignat. Briefe, Epist. ad Philadelph. Cap. 4., wird neben dem Täufer Johannes auch der *ἠγαπημένος μαθητὴς* d. i. Johannes gerühmt, daß er *ἐν ἁγνείᾳ* gelebt und gestorben. Tertullian nennt ihn de monogamia 17. Christi spadonem; vergl. Cyr. Alexandr. Orat. de Maria Virgine p. 380. Ambrosiaster sagt zu 2 Kor. 11, 2: omnes apostoli, exceptis *Ioanne* et *Paulo* uxores habuerunt. Aber nur bey Johannes wurde *παρθένος* stehendes Beywort, weil man früher, wegen 1 Kor. 9, 5. der Meinung war, auch Paulus sey verheyrathet gewesen, s. Ignat. Epist. ad Philadelph. Cap. 4. et Clem. Alexandr. Strom. 3, 7. ed. Potter.

2) In den Annotatt. Prolegom.

Vor einer so spürenden Policey aber wäre die unbriefliche Form unseres Briefes nur ein sehr geringes Verwahrungsmittel gewesen. An Parthische Judenchristen würde der Brief, wie schon bemerkt, ursprünglich Aramäisch verfaßt worden seyn. Auch würde Joh. das Judenchristenthum seiner Leser irgendwie angedeutet haben. Daß der Brief aber ursprünglich Griechisch geschrieben sey, leugnet selbst Grotius nicht, und daß seine ganze didaktische und polemische Art heidenchristliche Leser voraussetzt, ist augenscheinlich.

Weil sich nun die Lateinische Ueberschrift an Parthische Christen auf keine Weise vertheidigen läßt, der Brief aber selbst über die Oertlichkeit und den religiösen und sittlichen Charakter seiner ersten Leser unmittelbar nichts Näheres aussagt, so hat die neugierige Conjectur hin- und herschweifend bald diese bald jene Gemeinde oder Gemeindekreise genannt, an die der Brief gerichtet gewesen seyn soll. So will z. B. Benson, der Brief sey vor der Zerstörung Jerusalems an Galiläische Christen geschrieben, Lightfoot aber, daß er gleichzeitig mit dem zweyten und dritten, (weil der Cajus des letzteren der Korinthische sey, 1 Kor. 1, 14.,) — an die Gemeinde von Korinth gerichtet sey. Die Bensonsche Vermuthung bedarf keiner Widerlegung, es müßte denn Jemand der wunderlichen Meinung seyn, der zweyte, vielleicht gleichzeitige, Brief sey an die auserwählte und gleichsam Herrengemeinde von Jerusalem gerichtet. Lightfoots Meinung aber ist so lange für ungegründet zu halten, als unerweislich ist, daß Joh. mit der Korinthischen Gemeinde je in einer solchen Beziehung gestanden, wie unser Brief voraussetzt, und daß es im apostol. Zeitalter nur *einen* Cajus gegeben habe, vgl. AG. 20, 4. 19, 29.

Am besten, man schlägt sich all' dergleichen weit hergeholte Vermuthungen und Oertlichkeiten aus dem Sinn und hält sich einfach an das, was der Brief über die Art seiner ursprünglichen Leser im allgemeinen andeutet. Dieß aber ist etwa folgendes:

Aus den Warnungen vor den Idolen 5, 21., so wie aus dem Nichtgebrauche, oder vielmehr, dem seltenen, nur anspielenden Gebrauche des A. T. schließt man mit Recht, daß der Brief an heidenchristliche Gemeinden gerichtet war, d. h. an solche, in denen das heidenchristliche Element das überwiegende und lebendigere war. Da nun diese Gemeinden, wie des Briefes ganzer Ton und einige Stellen ausdrücklich bezeugen, den Apostel als ihren apostolischen Lehrer, Warner und Freund verehrten, nach der gewissen Geschichte des Johannes aber ein solches Verhältniß sich nur in und bey Ephesus, überhaupt in den Vorderasiatischen Gemeinden, denken läßt, so greift man gewiß am wenigsten fehl, wenn man annimmt, der Brief sey an eine oder mehrere dieser Vorderasiatischen Gemeinden gerichtet.

Die Meinung, daß der Brief für die Ephesinische Gemeinde allein bestimmt gewesen [1]), wollen Einige, wie Hug, dadurch wahrscheinlich machen, daß sie sagen, der lehrende sowohl, als tadelnde und warnende Inhalt des apokalyptischen Briefes an die Epheser Apok. 2, 1 ff. stimme mit dem Inhalte unseres Briefes auf's beste zusammen, insbesondere entspreche die wiederholte Ermahnung des letzteren zur Liebe dem Hauptvorwurfe des apokalyptischen Briefes, daß die Gemeinde die erste Liebe verlassen habe Apok. 2, 4. Dieser Beweis ließe sich hören, wenn die Gleichzeitigkeit unseres und des apokalyptischen Epheserbriefes ausgemacht, die Johanneische Authentie der Offenbarung gewiß, und die Charakteristik der Gemeinden in den apokalypt. Briefen auch im Einzelnen historisch genau und sicher wäre. Da dieß aber auf keine Weise der Fall ist, und was insbesondere die Charakteristik der Ge-

1) Seltsam sagt J. A. Bengel in s. Gnomon: Joan. non videtur peregre misisse epistolam, sed coram impertiisse auditoribus. Er beruft sich auf 1, 4. das Präsens γράφομεν. vergl. 2 Joh. v. 12. Aber wie soll man sich das denken in einer Zeit, die lieber sprach als schrieb?

meinden betrifft, dieselbe zwar zum Theil und im Allgemeinen eine historische Grundlage haben mag, manches darin aber gewiß auf Rechnung der apokalyptischen Composition kommt, ja, da selbst der Sinn jenes, wie es scheint, am meisten entsprechenden Vorwurfs zweifelhaft ist [1]), so thut man am besten, den daraus genommenen Beweis, und, weil ein besserer schwerlich gefunden werden möchte, auch die Meinung selbst aufzugeben. Wäre der Brief an eine einzelne Gemeinde gerichtet, so würde er unstreitig viel individueller seyn. Seiner weniger brieflichen Form wegen eignet er sich ganz und gar zu einem apostolischen Rundschreiben an mehrere Gemeinden, welche ethnographisch und geographisch zusammengehörig eine gemeinsame Beziehung zu dem Apostel hatten, im Ganzen auf derselben Stufe der Christlichen Bildung standen, an denselben Mängeln des Christlichen Lebens kränkelten und von demselben Irrwesen bedroht und heimgesucht wurden.

Sind die katholischen Briefe darum so genannt worden, weil sie ursprünglich eine allgemeinere Bestimmung hatten, als die Pauliniſchen, oder, was damit zusammenfällt, weil sie mehr encyclische Briefe oder Rundschreiben waren, so hat schon die alte Kirche, indem sie unsern Brief zu den katholischen stellte, die Ansicht gehabt, daß er ursprünglich nicht einer, sondern mehreren Gemeinden bestimmt gewesen. Wenn die Apokalypse bestimmter, als sich nachweisen läßt, historische Verhältnisse des Apostels Johannes darstellte, so würde ich kein Bedenken tragen, jenen Gemeindekreis der Apokalypse als den bestimmten Lesekreis unseres Briefes anzusehen. Zu einer solchen Unbedenklichkeit sind wir aber keineswegs berechtigt. Und so müssen wir bey der *außerbiblischen* Tradition stehen bleiben, wonach der Brief für den Wirkungskreis des Apostels Johannes in Kleinasien, namentlich Ephesus, bestimmt ist.

1) S. die Ausleger zu Apok. 2, 4.

Viertes Kapitel.

Briefform und äußeres Verhältniß zu dem Johanneischen Evangelium.

Einstimmig hält die alte Kirche unsere Schrift für einen Brief. Dabey beruhigte sich die ältere Protestantische Kritik um so mehr, da ihr der Mangel der äußeren Briefform durch die innere ersetzt schien. Die Vergegenwärtigung bestimmter Leser und ihrer Zustände, die nicht seltene, echt briefliche Anrede, sammt dem vorherrschenden Gebrauche der zweyten Pluralform, vergl. 2, 1. 7. 13. 14. 18. 28. 3, 18. 21. 4, 1. 7. 11 u. s. w., endlich der losere Zusammenhang der Gedanken, das Andeutende, Wiederholende im Vortrage, das alles schien das Urtheil und die Tradition der alten Kirche hinlänglich zu rechtfertigen.

Aber seitdem, so viel ich weiß, zuerst J. D. Michaelis [1]) wegen der mangelnden äußeren Briefform das Schreiben bestimmt ein Buch, eine Abhandlung nannte, und den Briefnamen nur in so fern leiden wollte, als man auch Wolfs mathemat. Anfangsgründe wegen der häufigen Anrede an die Leser einen Brief an die Deutschen nennen könnte, haben mehrere den Brief für eine Abhandlung erklärt und wohl gar den zweyten Theil des Evangeliums genannt.

Je nachdem die Schrift ein Brief ist oder nicht, ist auch die litterärische Werthbestimmung und die Auslegung verschieden. Und so begreift man, warum es nothwendig ist, durch eine genauere Untersuchung die Frage zu entscheiden.

Michaelis mißt die katholischen Briefe nach den Pauliniſchen und nicht einmahl richtig. Denn auch unter diesen giebt es abhandelnde. Der Johanneische Brief aber

1) In seiner Einleit. ins N. T. Band 2. S. 1230.

hat gar nichts Abhandelndes, sondern ist eben nur ein λόγος παρακλήσεως. Soll er dann kein Brief seyn, so nenne man ihn eine geschriebene Homilie, wenn man bey der apostolischen Litteratur so etwas verantworten kann. — Man verkennt aber dabey ganz, daß der apostolische Brief, die ursprünglichste natürliche Form schriftlicher Gemeinschaft und Mittheilung, je mehr die apostolische Lehrthätigkeit sich erweiterte, desto mehr von dem Einzelnen, Besonderen, persönlich Individuellen, womit er anfing, zu allgemeineren Beziehungen und größeren Kreisen des Gemeindelebens fortschreiten mußte. In dem Grade aber verlor sich natürlich die eigentliche Briefform, und der apostolische Brief nähert sich immer mehr der Form einer geschriebenen Homilie und Abhandlung, geht aber nie völlig in dieselbe über. —

Mehr Aufmerksamkeit verdient die Ansicht von Storr und Berger, welche auch das Briefliche leugnen. Dieser [1]) erklärt den Brief für den praktischen Theil des Evangeliums, jener [2]) für den eigentlich polemischen Theil desselben, worin die antithetische Beziehung der historischen Materialien im Evangelium genauer angegeben werde [3]).

Daß der Brief in einem inneren Verhältnisse zum Evangelium stehe, ist unleugbar. Er setzt die besondere Auffassung der Person und Geschichte Jesu im Evangelium voraus; 1, 1—3. 2, 7. 8. 3, 16. 5, 6. 7. 8. Daraus aber folgt nicht, daß beyde Schriften ursprünglich auch äußerlich zusammengehört hätten. Allerdings enthält der Brief Sätze, die als praktische Folgerungen und Anwen-

---

1) Bergers Versuch einer moralischen Einleit. ins N. T. Th. 2, S. 118.

2) Storr über den Zweck der evangel. Geschichte und Briefe Johannis. S. 383 ff.

3) Gegen diese Ansicht s. Zieglers Abh.: Der erste Br. des Joh. ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeinde und keine allgem. Abhandl. oder Buch; in Henkes Magazin. Bd. 6. Stück 2.

dungen der Lehre und Geschichte Jesu im Evangelium angesehen werden können. Dadurch aber wird der Br. noch nicht zum zweyten praktischen Theile des Evangeliums. Sonst würde auch jeder Paulinische Brief als zweyter praktischer Theil irgend eines besonderen Evangeliums angesehen werden können. In beyden Schriften ist eine polemische Beziehung, und zwar eine verwandte. Der Brief spricht diese deutlicher aus. Um aber wirklich ein Nachtrag, ein Anhang des Evangeliums zu seyn, bestimmt, die polemische Beziehung des Evangeliums deutlicher zu machen, zu entwickeln, müßte die polemische Form des Briefes auch äußerlich mehr hervortreten, und zwar gleich im Anfange; die Beziehungen der Polemik auf die historischen Materialien des Evangeliums müßten häufig, müßten unmittelbarer und deutlicher seyn. Diese fehlen aber fast ganz, und was sich etwa davon findet, z. B. 1, 1—3. ist sehr leise und mittelbar. Außerdem müßte die Gleichzeitigkeit beyder Schriften erweislich, auch das Evangelium kein Ganzes für sich seyn, was es doch ist, und seinen praktischen Zweck nicht in sich selber haben, den es doch hat und ausdrücklich ausspricht, 20, 30. 31.

Fragt man diejenigen, welche den Brief mehr für eine Abhandlung halten, woher, wenn die Schrift ursprünglich eine Abhandlung war, die unleugbaren Spuren der Briefform, so heißt es, der Brief sey für einen engeren Kreis von Lesern bestimmt gewesen, etwa für unmittelbare Schüler des Apostels, so daß ein engeres, dem brieflichen verwandtes Verhältniß entstanden sey, das Evangelium dagegen für einen weiteren und unbestimmten Lesekreis [1]), der Mangel aber an abhandelnder Form und Ordnung erkläre sich aus der Altersschwäche des Verfassers. Storr aber sagt, die innere Briefform erkläre sich aus der verschiedenen Anlage und dem verschiedenen Zwecke des historischen Evan-

1) Eichhorn in seiner Einleit. ins N. T. Bd. 2. S. 307.

geliums und der rein didaktischen und applicativen Schrift. Wer aber sieht nicht hier wie dort den Cirkelgang im Beweise? Denn eben weil dem Briefe die Briefform fehlt, soll er eine dem Evangelium als zweyter Theil zugehörige Abhandlung seyn, hintendrein aber erklärt man die dennoch vorhandenen Spuren der Briefform aus den verschiedenen Lesekreisen, Anlagen und Zwecken beyder Schriften.

War der Brief ursprünglich der zweyte mehr abhandelnde Theil des Evangeliums, woher dann die frühe und ganz allgemeine Trennung beyder Schriften im Kanon, und wie kamen die Alten dazu, jenen zweyten Theil des Ev. einstimmig einen Brief zu nennen? Storr antwortet mit der ähnlichen Erscheinung der zweytheiligen, ursprünglich zusammengehörigen und dennoch im Kanon von früh an getrennten Lukasschrift, und erklärt das Anschließen des ersten Theiles der Joh. Streitschrift an die Evangelien aus dem biographischen Inhalte und Nebenzwecke und dem damit zusammenhängenden sehr frühen Ursprunge besonderer Abschriften des Evangeliums; die Aufnahme des zweyten Theiles aber in die apostolische Briefsammlung theils aus der Furcht, ihn in besonderen Abschriften zu verlieren, theils aus seiner scheinbar brieflichen Form. Allein der Fall mit der Apostelgeschichte ist ein anderer. Ihre Getrenntheit von dem Evangelium im Kanon [1]) hat ihren Grund offenbar darin, daß dieses früher geschrieben wurde als jene, und beyde Werke gleich von Anfang an getrennt existirten. Da das Evangelium unstreitig gleich Anfangs eine allgemeinere Bestimmung und allgemeineres Interesse hatte oder sehr bald bekam, so erklärt sich daraus der Mangel an gleich frühem Gebrauch und Erwähnen der AG. in der Kirche. Hätten Brief und Evangelium des

1) Auch dann, wenn in der Evangelienordnung Johannes unmittelbar auf Matthäus folgt, ist nicht Lukas der letzte, sondern Markus.

Johannes ursprünglich zusammengehört, wie zwey Theile einer Schrift, und wären beyde in wesentlich gleicher Form und zu gleicher Zeit geschrieben und ausgegeben, so würden sich davon in den ältesten Handschriften irgendwie Spuren finden, auch die frühesten Väter, die des Briefes namentlich Erwähnung thun, irgend eine Notiz davon gehabt und gegeben haben. Daß der Brief im ganzen Alterthume von früh an und überall als Brief gilt, und zur kathol. Briefsammlung gerechnet wird, ist und bleibt bey Storrs Ansicht unerklärlich.

Verwandt damit ist die Meinung, daß der Brief zwar ein Brief, aber nach Dr. Augusti [1]) eine Art von Prolegomenon und Anakephaleose des Evangeliums, nach Mich. Lilienthal [2]) sogar eine Dedication aller vier Evangelien, nach Hug [3]) aber ein Begleitungs- oder Empfehlungsschreiben des Joh. Evangeliums sey.

Nur Augustis und Hugs Ansichten können hier näher in Betracht kommen. Sie würden mehr Schein haben, wenn die Beziehungen des Briefes auf das Evangelium häufiger und deutlicher, und die Gleichzeitigkeit beyder Schriften anderweitig erwiesen wäre. Da aber dem Briefe die eigentliche Form eines Begleitungs- und Dedicationsschreibens fehlt, da selbst im Anfange die Beziehung auf das Evangelium nichts weniger als ausgedrückt ist, da sich aus der Einerleyheit des Verfassers so wie der Leser die doch immer nur leisen Beziehungen auf das Evangelium genügend erklären lassen: so ist zu jener Hypothese nirgends ein hinreichender Grund. Um dem Einwurfe zu begegnen, daß der Brief, wenn er ursprünglich in einem solchen Verhältnisse zu dem Evangelium gestanden hätte, im Kanon seinen Platz unmittelbar hinter dem Evangelium

1) Kathol. Briefe Bd. 2. S. 182 ff.
4) S. Select. hist. et litt. cont. Obs. IV.
3) Einleit. ins N. T. Bd. 2. §. 68 ff.

haben müßte, beruft sich Hug auf eine allerdings seltsame Erscheinung in der Cambridger Handschrift. In dieser Handschrift nämlich stehen auf der ersten Seite des Blattes, auf dessen Kehrseite die Apostelgeschichte anfängt, hinter den letzten Versen des dritten Joh. Briefes (V. 11—15.) in der Lateinischen Uebersetzung die Worte: Epistolae Iohannis III explicit. incipit Actus Apostolorum. Allein, zugegeben, daß Hug Recht hat, diese Erscheinung daraus zu erklären, daß der Librarius eine andere Handschrift vor Augen hatte, in welcher unmittelbar auf das Evangelium die Briefe des Johannes folgten [1]), so läßt sich doch daraus nicht schließen, daß der frühere Anordner der Bücher den Johanneischen Brief oder gar alle drey als Begleitungsschreiben des Joh. Evangeliums ansah. Vielmehr ist sehr wahrscheinlich, daß bey dieser Anordnung nur die Absicht war, die sämmtlichen Joh. Schriften (mit Ausnahme der Apokalypse) eben wegen der Einheit ihres Verfassers zusammenzustellen.

So bleibt also der Brief ein Brief, ohne Nachweisbarkeit irgend eines *engeren äußeren* Verhältnisses zu dem Evangelium.

---

1) Credner, Beiträge zur Einleit. in d. bibl. Schriften Bd. 1. S. 456 ff. erklärt die Erscheinung daraus, daß in dem Griech. Codex ursprünglich die in den Griech. Handschriften übliche Evangelienordnung (Matth. Mark. Luk. u. Johannes) beobachtet gewesen, und zwischen dem Evangelium des Joh. und der Apostelgeschichte sämmtliche katholische Briefe gestanden hätten. Späterhin habe man die Lateinische Evangelienordnung (Matth. Johannes, Lukas und Markus) an die Stelle der Griech. gesetzt; die katholischen Briefe aus ihrer ungewöhnlichen und unschicklichen Stelle herausgenommen, und so sey der Anfang der katholischen Briefe, welcher ein Blatt mit dem Schlusse gemein hatte, bey den Briefen gelassen, die dadurch am Ende des Markus entstandene Lücke ergänzt (die spätere Hand sey unverkennbar), der kurze Schluß des dritten Joh. Briefes aber auf dem Blatte, wo die AG. anfängt, stehen geblieben. Dieser Erklärung würde ich unbedenklich beytreten, wenn irgend bewiesen werden könnte, daß die Joh. Briefe in der kathol. Briefsammlung je zuletzt gestanden hätten. Aber in den Handschriften wie in den Verzeichnissen der kathol. Briefe steht regelmäßig der Brief des Judas zuletzt.

Fünftes Kapitel.

Charakteriſtik des Inhalts und der Compoſition.

Die aphoriſtiſche und doch auch wieder palillogiſche Darſtellungsweiſe des Briefes erſchwert die Charakteriſtik nnd Diſpoſition ſeines Inhaltes ungemein, ja die anſcheinend große Unordnung und Dunkelheit der Gedanken ſcheint ſie unmöglich zu machen. — Epiſcopius verſucht deßhalb nur ein ganz kurzes Schema des Inhalts im Allgemeinen, und iſt denen nicht abgeneigt beyzuſtimmen, welche Auslaſſungen und Interpolationen der Abſchreiber vermuthen [1]). Dieß aber iſt ganz ohne Grund. Die Varietät und Unſicherheit der Leſeart iſt in dem Briefe nicht größer, als anderswo, ja faſt geringer. Und je mehr man ſich einer genauen Auslegung des Briefes befleißigt, deſto mehr mindert ſich jene Unordnung und ein innerer lebendiger Zuſammenhang und Fortſchritt der Gedanken wird bemerkbar. Aber dennoch, wie ſchwer iſts, Inhalt und Zuſammenhang richtig zu conſtruiren! Der Brief redet die Sprache des Gefühls; obwohl einfach und geordnet im Ganzen, verſchmähet er dennoch im Einzelnen nicht ſelten die ſtren-

1) Lectiones sacrae in Epist. Cathol. Joannis. Opp. Rotterd. 1665. Vol. 2. p. 173: Modus tractandi arbitrarius est neque ad regulas artis astrictus, sed tantummodo pro adfectus plenitudine et redundantia ad rem praecipue necessariam optime inculcandam et profunde animis inserendam sine rhetorico artificio aut logica accurata methodo institutus, unde crebrae occurrunt, ut recte annotavit Joach. Camerarius, ἐξηγήσεις, ἐπεξηγήσεις, item ἐπαναλήψεις et παλιλλογίαι et παραρτήματα narrationum, quibus fit, ut series rerum expositioni ordinis alicubi non respondere videatur: sententiae autem positae ἐξ ἐναντίου admodum crebrae, ut videri possint non abludere a vero, qui asserunt, scribas interdum aliquid omisisse aut fortasse quorundam sive inscitia sive prava opinione aliqua in textum ex margine aut aliunde irrepsisse minus genuina. unde lectionis in Vulg. Latina, Veteris interpretis Syriaca et Graeca Editione diversitas et ex ea obscuritas multiplex et involuta nonnumquam ac perplexa sensuum intricatissimorum minusque cohaerentium recte intelligendorum difficultas nata esse videtur.

gere Bestimmtheit und unzweydeutige Verknüpfung. Sehr gut sagt Heumann [1]), die Süßigkeit des Briefes habe eine bittere Beymischung, jene Stellen nämlich, die auch bey wiederholter Lesung sich dem wahren vollen Verständniß entziehen. Er findet dafür den Schlüssel in der Bemerkung, daß die Eloquenz des Joh., wie er sich ausdrückt, mehr eine reale, als eine verbale sey. Dieß ist in dem Sinne wahr, daß Uebergang und Verbindung oft mehr gedacht als ausgedrückt sind. So erschließt sich der Zusammenhang meist nur durch eine rein logische Conjectur und Combination, die aber nur in dem Grade gelingt, in welchem man sich der Grundgedanken bemächtigt und den Gemüthsfaden des Ganzen ergriffen hat. Eine gute Disposition soll ein eben so verdeutlichendes als treues Abbild der Schrift geben. Zu dem Ende muß sie Fehlendes in der Verbindung der Gedanken ergänzen, Ausführliches abkürzen, nur leise Angedeutetes deutlicher, bestimmter aussprechen. Die Hauptaufgabe ist, in die Genesis der Gedanken, wie sie sich auseinander entwickeln, einzudringen. Alles dieß aber ist gerade im Joh. Briefe so sehr mit der Gefahr des Fehlgreifens verknüpft, daß kein neutest. Brief schwerer zu disponiren ist. Wer, durch die scheinbare Unordnung des Briefes getäuscht, willkührlich hier dieß, dort jenes heraushebt und zusammenhangslos an einander reiht, zerstört das lebendige Bild des Briefes, der immer mit dem zusammenhängenden Gemüthsgrunde des Schriftstellers vor uns liegt. Genauere Constructionen dagegen irren leicht darin, daß sie hier und da Bestimmtheit und Vollständigkeit, Ordnung und Zusammenhang, wenigstens größere, in die Disposition bringen, als sie im Briefe ist. Auf diese Weise entsteht ein incongruentes, unhistorisches Bild. Je schwerer es nun ist, hier das wahre Mittel zu treffen, desto

1) Hebdomas Joannea, h. e. explicatio septem locorum primae Joan. epistolae in der Nova Dissertationum Sylloge P. 2. pag. 2.

mehr wird für den folgenden Versuch, bey welchem ich besonders die Arbeiten von Knapp [1]) und Rickli [2]) dankbar benutzt habe, die Nachsicht der Leser in Anspruch genommen [3]).

1) S. Script. var. argum. p. 177 sqq.

2) Johannis erster Brief erklärt und angewendet in Predigten, Luzern 1828. 8.

3) Die Geschichte der Versuche über die Methode und den Inhalt des Briefes ist nicht ohne Interesse. Ich hebe daraus Folgendes hervor:

Die Alten begnügten sich nach einzelnen hervorstechenden Gedanken des Briefes eine äußere Uebersicht seines Inhalts zu geben. So Oekumenius und Theophylakt in ihren Prooimien und Kapitelbestimmungen. Aehnlich noch Calvin, der in der Vorerinnerung bemerkt: Nihil — — continua serie facit. Nam sparsim docendo et adhortando *varius* est. Die Dispositionsunfähigkeit des Briefes blieb herrschende Meinung, und wurde nur durch die Analysis logica VII epistolar. catholicarum des reformirten Theologen, Joh. Piscator, Herborn. 1593. unterbrochen, aber nicht überwunden. Allein seit dem Anfange des 18. Jahrh. fingen auch die Lutherschen Theologen an, nicht bloß zum Behufe des dogmatischen Systems, sondern auch aus exegetischem Interesse auf die logische Analyse und Disposition der heiligen Schriften ein größeres Gewicht zu legen. Und so versuchte auch Sebast. Schmid in s. Comment. in primam Ioannis epistolam (zuerst 1697, zuletzt 1726. 4.) eine genauere Entwicklung des Zusammenhanges dieses Briefes, nicht ohne Furcht und Warnung vor dem Zuviel in diesem Stücke. Indeß noch Valentin Löscher sagt Decim. Evang. P. 4. p. 27: viele Exegeten verzweifelten, die eigentliche Methode und Eintheilung des Briefes zu finden, vermeinend, er sey ganz ohne Methode geschrieben. Rappolt, ein Leipziger Theolog, J. B. Carpzovs Lehrer, nennt in seiner Theologia aphoristica Ioannea die Joh. Methode die aphoristische sine certa aliqua ratione ordinis et cohaerentiae. So nannte sie auch sein Lehrer S. Schmid, aber dieser suchte den Zusammenhang der einzelnen Aphorismen nachzuweisen. Rappolt verzichtet darauf. Dagegen weist er nach, daß die aphoristische Methode, ursprünglich den Aerzten eigen, nachher von den ethischen Schriftstellern adoptirt und so auch ins N. T. gekommen sey. Interessant ist, wie diejenigen, welche dem Joh. die aphoristische Methode zuschreiben, nöthig finden, sie als eine unvollkommnere im N. T. zu entschuldigen. Libertatem suam Spiritui Sancto in hac Epistola concedendam esse, sagte man. Andere aber, die strenger dachten, fuhren fort, der eine künstlicher, als der andere, den Zusammenhang des Briefes aus einem Grundgedanken zu construiren. Die verunglückte Disposition von Mich. Chr. Rusmeyer in seiner neuen Erklärung der drey schönen Briefe des Apostels Johannes u. s. w. Hamburg 1717. 4. gab sogar Anlaß zu gelehrtem Streit. Das

Nachdem Johannes versichert hat, daß die apostolische Verkündigung von dem Worte des Lebens, dem ewigen Leben selbst und seiner Erscheinung, auf dem gewissen Zeugnisse eigener unmittelbarer Erfahrungen beruhe, und nichts anderes zum Zwecke habe, als die Gemeinschaft der Christen untereinander in der Gemeinschaft eines jeden mit dem Vater und dem Sohne, Jesu Christo, sagt er, diese Gemeinschaft und die Freude daran bey seinen Lesern voraussetzend, — daß er an sie schreibe, um ihre Freude (also auch ihre Gemeinschaft) vollenden zu helfen, 1, 1—4.

Wie der Christlichen Gemeinschaft Grund und Wurzel die Gemeinschaft eines jeden mit dem Vater und dem Sohne im Glauben und in der Liebe ist, so hat diese hinwiederum in jener, in der Gemeinschaft der Brüder, ihre nothwendige Folge und Darstellung. Dieß ist das eigentliche Thema des Briefes, der Gegenstand, Grund und Zusammenhang aller Belehrungen und Ermahnungen [1]). — Die Entwickelung aber ist diese:

Johannes geht 1, 5 ff. von der Idee der Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum aus. Ist Gott

---

Verdienst, den Grundgedanken des Briefes 1, 1—4. nämlich der Idee der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne Jesu Christo, richtig erfaßt zu haben, hat der Göttinger Theolog Joach. Oporinus in s. Programm: de constanter tenenda communione cum Patre ac Filio eius Iesu Christo, i. e. Ioannis epistola prima nodis interpretum liberata et luci vere innatae suae restituta Goett. 1741. 4. Er bestimmt darnach den speciellen Zweck des Briefes und seine paränetische Form, und versucht daraus den Zusammenhang der Gedanken zu construiren, mit Geschick, aber nicht ohne Künstlichkeit, so daß dadurch der lebensvolle Zusammenhang verdunkelt, und die allerdings ins Aphoristische (das promiscue et alternatim tractare, wie Piscator sagt) überschlagende Darstellungsart nicht recht begriffen werden kann. In der neueren Zeit fehlt es auch nicht an solchen, welche die Zusammenhangslosigkeit für den eigentlichen Charakter des Briefes halten. Aber die entgegengesetzte Ansicht und Bestrebung ist, wie es scheint, die herrschende geworden.

1) Heumann sagt a. a. O. (dem Oporinus folgend,) der Brief sey paraenesin ad fideles in communione cum Patre ac praesertim cum filio constanter retinendos tendentem.

nach der Christlichen Verkündigung Licht, reines Licht der Wahrheit und Heiligkeit, ohne alle Finsterniß des Irrthums und der Sünde, so folge, daß wer Gemeinschaft mit Gott haben wolle, nothwendig im Lichte der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit leben müsse. Jene Gemeinschaft haben, und in der Finsterniß des Irrthums und der Sünde wandeln, sey innerer Widerspruch, Lüge. Nur unter der Bedingung eines göttlich reinen Wandels bestehe die Gemeinschaft der Christen miteinander, und nur wer darnach strebe, für den habe die reinigende Kraft des Blutes (Todes) Christi ihre Wirkung. — Setzt nun Johannes voraus, daß das Wandeln des Menschen im Lichte eben ein Streben sey, ein allmähliches Sichentfalten des im Glauben aufgenommenen göttlichen Lebens, so muß er auch sagen, daß selbst der in der Heiligung begriffene Christ immer noch Sünde habe. Das Wandeln im Lichte fordert, dieß ohne Selbsttäuschung zu erkennen und zu bekennen. So ist aber auch das reuige Bekenntniß die wesentliche Bedingung der Theilnahme an der göttlichen Erlösung und Versöhnung. In dem allen aber liege, meint Johannes, nicht irgend eine Begünstigung der Sünde, sondern die entschiedenste Verpflichtung nicht zu sündigen, zugleich aber der Trost der allumfassenden Christlichen Versöhnung für die auch in der Christlichen Heiligung immer noch vorkommenden Sünden. So bis 2, 2.

Die Gemeinschaft mit Gott besteht wesentlich in der Erkenntniß Gottes, als des reinsten Lichtes. Aber diese Erkenntniß muß sich, wie Johannes 2, 3 ff. lehrt, nothwendig bewähren in dem Halten der Gebote oder des Wortes Gottes nach dem heiligen Muster Jesu Christi. Ohne dieß keine volle Liebe zu Gott, keine bleibende Gemeinschaft mit ihm! Der Inbegriff aber aller göttlichen Gebote ist die Liebe zu den Brüdern. Dieses alte und doch auch neue Gebot bewähre sich in dem Beyspiele Christi (seinem heiligen Liebesleben) und in den Le-

sern (sofern sie schon in dem Lichte der Bruderliebe wandelten). Die Liebe zu den Brüdern sey der Weg des Lichtes, auf welchem der Mensch ohne Anstoß und Hemmung zum klaren Ziele wandle, der Haß dagegen blindes Tappen in der Finsterniß. 2, 11.

Der Brief setzt voraus, daß die Leser sich ihrer Versöhnung mit Gott durch Christus bewußt und gewiß waren, und also auf den verschiedenen Lebensstufen Gott und Christum erkannt und den Bösen, die Herrschaft der Sünde, überwunden hatten. In dieser Voraussetzung aber liege, meint Joh., daß er ihnen, als Christen, zumuthen müsse, die Welt nicht lieb zu haben, noch was in der Welt sey, denn Weltliebe und Liebe zu dem Vater seyen unvereinbar. Nur wer den Vater liebe und liebend seinen Willen thue, bleibe in Ewigkeit. 2, 12—17.

Dazu wolle er sie um so dringender ermahnt haben, da die letzte Stunde, die Stunde des Gerichts, nahe sey. Das Zeichen dieser Zeit, wo der Widerchrist kommen werde, sey schon erschienen in den vielen widerchristlichen Irrlehrern. Diese seyen allerdings aus der Mitte der Christlichen Gemeinde hervorgegangen, aber auch herausgegangen, eben, weil sie nicht wahrhaft dazu gehört hätten. So werde und solle das nur äußere, scheinbare Christseyn von dem wahren und inneren in den Gemeinden geschieden und ausgeschieden werden. Er, Johannes, setze voraus, daß sie nicht unkundig, auch nicht verführbar seyen. Sie hätten die Salbung der Heiligen, den Geist der Wahrheit, und so wüßten sie auch, daß keine Lüge aus der Wahrheit komme, und die Lüge des Antichrists eben die sey, zu leugnen, daß Jesus der Christ sey. Die Gemeinschaft mit Gott und mit dem Sohne sey unzertrennlich Eins. Und so hebe auch das Leugnen des Sohnes nothwendig die Gemeinschaft des Vaters auf. Wenn sie nun treu festhielten, was sie von Anfang an als Christlichen Glauben empfangen hätten, so würden sie in der unzer-

trennlichen Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater und des damit verheißenen ewigen Lebens theilhaftig seyn. Jene Salbung, den heiligen Wahrheitsgeist treu bewahrend, bedürften sie keiner Belehrung weiter, sondern Kraft derselben würden sie Irrthum und Lüge leicht von der Wahrheit unterscheiden und abhalten. So, in dieser Gemeinschaft mit dem Sohne und durch ihn mit dem Vater, möchten sie verharren, damit, wenn er erscheine zum Gericht, — in jener letzten Stunde, sie vor ihm Freudigkeit hätten und nicht zu Schanden würden. 2, 18—28.

Wer nun wisse, daß Er gerecht sey, der Sohn Gottes, der müsse auch wissen, daß wer Gerechtigkeit übe, ein Kind Gottes sey. Durch die unendlich große Liebe des Vaters sollen wir Kinder Gottes heißen. Diese Kindschaft Gottes sey der Welt, weil sie von Gott nichts weiß, verborgen. Aber, obwohl noch nicht offenbar sey, zu welcher Herrlichkeit weit über alle Welt die Kindschaft Gottes führe, das sey gewiß, daß die Kinder Gottes ihm einst gleich seyn und zu seinem unmittelbaren Anschauen, zu seiner vollen heiligen und seligen Gemeinschaft, gelangen werden. In dieser Hoffnung aber liege der stärkste Antrieb zur unausgesetzten Reinigung (Heiligung) nach dem Muster Christi. Jede Sünde müsse vermieden werden, denn sie sey wider des heiligen Gottes Gesetz. Und da Christus, selber ohne Sünde, erschienen sey, um die Sünden wegzunehmen, so müsse auch jeder, der in seiner Gemeinschaft bleiben wolle, die Sünde ganz von sich abthun. Hier gebe es kein Mittelding noch Getheiltes, sondern entweder volle Reinheit und Gerechtigkeit nach dem Vorbilde des Herrn, oder Sündigen nach des Teufels Art und Antrieb. Da aber Christus erschienen sey, um des Teufels Werk und Herrschaft zu zerstören, so könne, wer durch Christum aus Gott geboren sey und den Saamen des göttlichen Lebens empfangen habe, durchaus nicht sündigen. — So unterscheiden sich Gottes und des Teufels Kinder. — Jene, die Kinder

Gottes thäten, was Recht sey, liebten also die Brüder gemäß dem uranfänglichen Gebote. Ganz anders die Kinder des Teufels. Wie Kain aus teuflischem Neid und Haß den frommen Bruder erwürget, so hasse auch die Welt die Kinder Gottes. Das Christliche Leben aber bestehe eben darin, die Brüder zu lieben. Wer den Bruder hasse, der bleibe im Tode und des ewigen Lebens verlustig. 2, 29—3, 15.

Hierauf beschreibt Johannes das Wesen der Christlichen Bruderliebe nach dem Beyspiele des Erlösers. Wie dieser, so solle auch jedes Kind Gottes das Leben lassen für die Brüder. Nur die aufopfernde Liebe mit That und Wahrheit, sey die wahre Christliche, und diese, (als der göttlichen Gebote Erfüllung,) wie sie das Kennzeichen des echten Christenthums sey, so sey sie auch der Grund unserer Freudigkeit zu Gott und die Bedingung des göttlichen Segens in der Erhörung des Gebetes. 3, 16—22.

Die Liebe aber sey von dem Glauben unzertrennlich und so sey das alles zusammenfassende göttliche Gebot eben dieß, zu glauben an den Namen des Sohnes Gottes, und einander zu lieben. Wer in diesem Zwiefachen, dem Glauben und der Liebe, die Gebote Gottes halte, der bleibe in der Gemeinschaft mit Gott. Und dieser Gemeinschaft innerstes Bewußtseyn und sicherstes Kennzeichen sey eben jener Geist, den uns Gott gegeben. In Beziehung aber auf das falsche Prophetenthum der Zeit möge man wohl prüfend den Geist Gottes, den Geist der Wahrheit, von dem Geiste der Welt und des Irrthums unterscheiden. Jener, der echtchristliche, bekenne, daß Jesus Christus im Fleische erschienen sey, dieser, der widerchristliche, leugne dieß. Aber so mächtig dieser widerchristliche Geist in der Welt auch sey, so sey doch, weil Gott, der jenen gegeben, größer sey als der Weltgeist, seine Ueberwindung gewiß und bereits geschehen. 3, 23—4, 6. Wie nun jener Geist der Geist des Glaubens sey, so sey

er auch der Geist der Liebe, denn Gott sey Liebe und die Liebe sey von Gott, so daß, wer nicht liebe, auch kein Kind Gottes sey und Gott nicht kenne. Daß aber Gott die Liebe sey, offenbare sich darin, daß er den eingebornen Sohn in die Welt gesandt habe, um uns das ewige Leben zu geben. Und diese Liebe Gottes sey um so größer, da sie die zuvorkommende versöhnende Liebe gegen die Sünder sey. Daraus folge aber, daß wir einander lieben sollen. Denn nur in der Bruderliebe bewähre sich unsere Liebe zu Gott, dem unsichtbaren. So, in diesem Geiste der Liebe, den uns Gott gegeben, bestehe die innigste bleibende Gemeinschaft mit ihm. 4, 7—13.

Die Liebesthat Gottes in der Sendung seines Sohnes beruhe auf sicherem historischen Zeugniß, und so komme es also, um in der Gemeinschaft mit Gott zu bleiben, nur darauf an, in gläubiger Erkenntniß der Liebe Gottes zu uns die Christliche Bruderliebe zu üben. Aus dieser Bruderliebe, wodurch wir die Liebe zu Gott bewähren, verschwinde, je vollkommener sie werde, desto mehr die peinliche Furcht und wachse die Freudigkeit zu Gott am Tage des Gerichts. Gottesliebe und Bruderliebe seyen unzertrennlich in dem Glauben an Jesum den Christ. Denn, wer glaube, sey eben dadurch aus Gott geboren; wer aber aus Gott geboren sey, der liebe den Vater und alle seine Kinder. Wiederum könne Niemand die Brüder wahrhaft lieben ohne Gott zu lieben und liebend seine Gebote zu halten. Die Gebote Gottes seyen freylich der Welt schwer, wer aber im Glauben aus Gott geboren sey, der überwinde die Welt, und somit alle Schwierigkeit im Halten der Gebote Gottes. Das Weltüberwindende sey eben der Glaube, daß Jesus der Christ sey. Dieser Glaube aber beruhe auf dem Zeugnisse Gottes selbst, und zwar dem dreyfachen, welches Gott von seinem Sohne gegeben habe, indem dieser (aus der Kraft Gottes) erschienen sey mit dem Wasser der Taufe und dem Blute der Versöhnung und dem von

ihm ausgehenden Geiste der Wahrheit. Dieses einstimmige dreyfache Zeugniß fordere, als das Zeugniß Gottes selbst, Glauben. Der Ungläubige mache sonach Gott selbst zum Lügner. Und da der wesentliche Inhalt des Zeugnisses kein anderer sey, als der, daß Gott uns in Christo das ewige Leben gegeben habe, so folge, daß nur wer den Sohn habe und in Gemeinschaft mit ihm bleibe, des ewigen Lebens theilhaftig sey. 4, 14—5, 12.

Indem nun Johannes zum Schlusse bemerkt, der Brief habe eben den Zweck, die Leser von der Wahrheit, daß das ewige Leben allein in dem Glauben an Jesum den Christ sey, recht zu durchdringen, hebt er noch einmahl hervor, wie aus jenem Glauben die Zuversicht des Christen zu Gott erwachse, daß er, was wir seinem Willen gemäß von ihm erbitten, auch erfüllen werde. So werde auch Gott das Gebet für den sündigenden Bruder, wenn dieser nicht zum Tode sündige, erhören und Leben geben. Aber für die Sünde zum Tode gebe es (durch das Gebet) kein Leben von Gott. Allein eine solche Sünde sey unter den Kindern Gottes undenkbar. Hier die Kindschaft Gottes und keine Herrschaft der Sünde, dort die Welt und die Herrschaft des Bösen! Der Sohn Gottes habe die Erkenntniß des allein wahren Gottes gebracht; in der Gemeinschaft mit diesem durch den Sohn sey allein das ewige Leben. In Beziehung hierauf schließt der Brief mit der kurzen Warnung: Kindlein, hütet Euch vor den Götzen, den Göttern der Welt!

Der Eindruck, den so das Ganze macht, ist nicht der einer zusammenhangslosen, verworrenen Schrift. Es ist eine kräftige apostolische Parakleſis, beruhend auf einfachen Grundgedanken, und sich beziehend auf die Gefahr der Verführung und Schwächung des Christlichen Lebens überhaupt. Die Gemeinschaft mit Gott, dem reinen Lichte,

der heiligen Liebe und mit dem Sohne, dem heiligen und gerechten Heilande, dem ewigen Muster der Liebe in menschlicher Gestalt; — diese Gemeinschaft mit ihrer Freude und Zuversicht gegründet auf den reinen gewissen Glauben an Jesus Christus und die lebendig thätige Bruderliebe; die Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Liebe; in dem Glauben die stete Beziehung auf den Vater und den Sohn zugleich; in der Liebe das Einsseyn der Liebe zu Gott und den Brüdern, — das sind die Grundgedanken, in denen sich auf eine eben so erhabene als einfache Weise die reinste Licht- und Liebesgestalt des Christenthums darstellt. Die tiefe Innigkeit und die lebendige Einfalt, womit jene Gedanken bald fortschreitend entwickelt und angewendet, bald wiederholt und concentrirt werden, die Klarheit leichtfaßlicher und ausgeführter Gedanken, seltsam gemischt mit einer gewissen inhaltsreichen Dunkelheit und schwierigen Kürze, — durch das alles hat der Brief von jeher einen eigenthümlichen Reiz ausgeübt und eben so sehr den schlichten, Erbauung suchenden Leser, als den Forscher, der Schwierigkeiten und Räthsel liebt, angezogen und gefesselt. — Was Herder von den Johanneischen Schriften überhaupt sagt, „daß sie stille Wasser seyen, die tief gründen, die leichtesten an Worten mit dem umfassendsten Sinn", das gilt vorzugsweise von unsrem Briefe. Die lobpreisende Vorliebe für das Evangelium hat den Brief immer mitumfaßt. Und wenn man die Eigenthümlichkeiten der Johanneischen Denkweise und Schreibart in einem Bilde zusammenfaßt, so hat der Briefsteller immer mit dazu gesessen, ja einige Hauptzüge geliefert. Die Individualität des Johannes hat allerdings auch in dem Evangelium den historischen Stoff durchdrungen oder vielmehr an sich gerissen und ihm ihr Gepräge gegeben. Aber daß dieß ihr Gepräge ist, erkennen wir eben aus dem Briefe, worin das Individuelle ungehemmter hervortritt. Unter den katholischen Briefen ist unser Brief, nebst den beyden

kleineren, der eigenthümlichste, individuellste. Die andern stellen mehr die allgemeine Christliche Denk- und Schreibweise der Zeit dar, wenn auch in verschiedenen Richtungen. Nur den Pauliniſchen Briefen iſt er in dieſer Hinſicht vergleichbar. Aber die Pauliniſche Eigenthümlichkeit iſt wieder eine ganz andere. Der Unterſchied zwiſchen der Pauliniſchen und Johanneiſchen Art liegt zum Theil in der verſchiedenen Zeit ihrer Wirkſamkeit. Paulus geht voran; er gründet und ſtiftet — ſo den Lehrbegriff, wie das eigenthümlich Chriſtliche Gemeindeleben des apoſtoliſchen Zeitalters. Er hat den Beruf, die großen Gegenſätze des Chriſtlichen, Jüdiſchen und Heidniſchen in ihren Principien zuerſt zu erkennen und klar zu machen. Johannes folgt zu ſeiner Zeit, und tritt fortbauend in den Bau ein, mehr conſervirend, was ſchon gebauet iſt, zuſammenhaltend, was ſich ſchon geeinigt hat, nach anerkannten Principien ausſcheidend, was ſich im Chriſtlichen Denken und Leben bereits Falſches angeſetzt hat. Man kann ſich den Johannes nicht vor Paulus denken, ſo ſehr entſpricht die Individualität eines jeden ihrem beſonderen Berufe in der verſchiedenen Zeit. Wie Johannes in der Apoſtelgeſchichte nach ſeiner eigenthümlichen Art nur neben Petrus erſcheint, ſo konnte ſeine Individualität auch nur nach Paulus zur vollen Wirkſamkeit in der apoſtoliſchen Kirche gelangen. Erſcheint Paulus in ſeinen Briefen als der kräftige männliche Verſtand, der den Inhalt eines reichen Chriſtlichen Gemüthes aus der Tiefe hervorzuheben, in klaren, beſtimmten Begriffen darzuſtellen, dialektiſch zu rechtfertigen, und auf die beſonderen Verhältniſſe des Lebens praktiſch anzuwenden verſteht, ſo erſcheint die Johanneiſche Eigenthümlichkeit mehr in der entgegengeſetzten Richtung. Abgeſehen davon, daß Johannes mehr von einer unmittelbaren Anſchauung, einem Geſammteindruck des perſönlichen Lebens Chriſti ausgeht, Paulus mehr von einem vermittelten Verſtändniß ſo der Lehre wie

der Geschichte Jesu, so ist die Johanneische Art mehr die des contemplativen Gemüthes, welches gern von dem Besonderen ins Allgemeine, von dem Verschiedenen auf die zum Grunde liegende Einheit, von dem Aeußeren ins Innere zurückgehend, in gewissen Grundanschauungen von dem Christlichen Wesen sich befriedigt fühlt. Diese Grundgedanken aber bewegen sich lebendig in ihm. Er versteht aus ihnen den Gegensatz des Christlichen und Nichtchristlichen, er hat eine gewisse Dialektik, aber, wie man gesagt hat, die des Herzens, die es zu keiner eigentlichen Entwicklung und Ausführung kommen läßt. So erklärt sich, daß während es möglich ist, aus den Pauliniſchen Briefen einen ausgeführten zusammenhängenden Lehrbegriff zu gewinnen, die Joh. Schriften nur einige Grundlinien darbieten, gleichsam Ideenstämme, die sich am Ende wohl ausführen, entwickeln lassen, wofür es aber in den Joh. Schriften keine zusammenhängende Ausführung giebt [1]). Will man diese Art die apostolische Mystik nennen, im Gegensatz gegen die apostolische Dialektik des Paulus, so mag man das thun; ich aber bin kein Freund solcher modernen Nomenclaturen, wodurch eine wohlberechtigte, wahre und reine Richtung theils in einen einseitigen Gegensatz, der im gesunden Leben nicht vorhanden ist, theils in die Gefahr der Verwechselung mit einer durchaus ungesunden und falschen Richtung hineingezogen wird. Es ist aber wichtig, bey der Auslegung des Briefes die bezeichnete Eigenthümlichkeit des Johannes beständig vor Augen zu haben. Wer mit der Erwartung der Pauliniſchen Art dazu kommt, lernt ihn weder recht verstehen, noch richtig schätzen.

1) Vergl. Th. Holms Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg 1832. 8. und Neanders Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christl. Kirche durch die Apostel. Bd. 2. S. 670—711.

Sechstes Kapitel.

Ueber die Veranlassung und den Zweck, so wie die darauf beruhende Oekonomie des Briefes.

Die allgemeine Zweckbezeichnung des Briefes 5, 13. ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, vergl. 1, 4., entspricht der des Evangeliums 20, 30. fast wörtlich. Sie kann, wie dort, nicht von der Gründung, sondern nur von der Förderung und Befestigung des Christlichen Glaubens und Lebens in den Gemeinden verstanden werden. Aber aus diesem allgemeinen und gemeinsamen Zwecke läßt sich der Brief in seiner besonderen Erscheinung und Art eben so wenig begreifen, wie das Evangelium.

Wäre der Brief nur das gleichzeitige Begleitungs- oder Dedicationsschreiben oder gar der zweyte erläuternde oder praktische Theil des Evangeliums, so wäre über seine besondere Veranlassung und Bestimmung keine Frage weiter. Allein ein solches Verhältniß zum Evangelium ist dem Obigen zu Folge unerweislich.

Der Brief ist später geschrieben, als das Evangelium; er setzt dieses voraus, aber so, daß man deutlich sieht, der Zustand der Gemeinden war noch wesentlich derselbe. Während indeß das Evangelium als historische Schrift jenen Zustand mehr nur im Allgemeinen und mittelbar berührt, geht der Brief nach Briefesart mehr ins Einzelne und unmittelbarer darauf ein.

Unsere Aufgabe ist, aus den besonderen Bedürfnissen, Zuständen und Verhältnissen der Johanneischen Gemeinden die besondere Veranlassung und den besonderen Zweck des Briefes zu erklären. Woraus erkennen wir aber jene? Da der Brief nothwendig ein Reflex derselben ist, zunächst aus diesem. Dieß ist ein in historischen Untersuchungen

der Art unvermeidlicher Cirkel. Allein, weil der Brief mehr andeutender und voraussetzender, als beschreibender und ausführender Art ist, so würde, wenn wir auf ihn beschränkt wären, kaum etwas mehr gewonnen werden, als Vermuthung und ein sehr unsicheres Bild. Aber schon das Evangelium, wenn auch etwas früher geschrieben, — verstärkt und belebt durch seine besonderen Beziehungen das reflectirte Bild des Briefes. Auch die apokalyptischen Briefe können, vorsichtig befragt, einzelne entsprechende Züge liefern. Unser Johannes hat sie nicht geschrieben, aber ihre historischen Verhältnisse deuten auf seine Zeit hin. Combiniren wir nun damit, was theils die Pauliniſchen Briefe an die Epheser, Kolosser und der erste an den Timotheus als Vorbereitung und Anfang, theils die Ignatianischen [1]) an Kleinasiatische Gemeinden als weitere Entwicklung der Johanneischen Zeit in der Kleinasiat. Christenheit enthalten, so entsteht ein ziemlich deutliches historisches Bild jener Zustände und Verhältnisse, woraus unser Brief hervorgegangen ist. — Der Apostel Paulus hielt die Kleinasiatischen Gemeinden wegen ihres Umfanges und ihrer Weltstellung für so bedeutend, ihre Entwicklung aber mitten in der Heidnischen und Jüdischen Umgebung, so wie bey der durch den Eintritt des Christlichen Glaubens in jenen Gegenden vermehrten Gährung und Krisis des religiösen Lebens für so vielfach gefährdet, daß er in Ermangelung seiner persönlichen Gegenwart ihnen nicht nur von Zeit zu Zeit seinen vertrautesten Schüler und Freund Timotheus als besonderen Pfleger und Leiter zurückliess oder zuschickte, sondern sie auch durch belehrende und ermahnende Briefe unmittelbar selbst zu leiten und zu befestigen suchte. Die Hauptschwierigkeit für die Kleinasiatischen Gemeinden war, bey der sie umgebenden Religionsmengerey der Zeit das Christliche Princip rein und streng festzu-

1) Versteht sich die für echt gehaltenen.

halten. Wäre dieses in den Gemeinden gleich in voller Klarheit von Allen begriffen und in das innerste Leben aufgenommen worden, so wäre keine Gefahr gewesen. Aber noch während der ersten unvollkommenen Aufnahme und Entwicklung des Glaubens im Denken und Handeln trat schon mit aller Macht jene Orientalische Philosophie oder Theosophie hervor, ihren Assimilationsprozeß auch am Christenthume versuchend. Als eine Art von absoluter Religionslehre nahm sie die ohnehin zerbrechenden Volksreligionen auflösend in sich auf als Symbole oder Allegorien ihrer allgemeinen Ideen und mystischen Mysterien über Gott und Welt. Da es ihr schon gelungen war, die alttestamentliche Religion in ihre Mischung aufzunehmen, so hatte sie dadurch einen natürlichen Uebergang und Eingang zum Christenthume. Dieser Jüdische Gnosticismus, der in Alexandrien seinen Hauptsitz, aber auch in Kleinasien sich verbreitet hatte, war es zunächst, der zur Zeit des Apostels Paulus die Kleinasiatischen Gemeinden zu stören und zu verwirren anfing. Der Schein der Verwandtschaft, den das Christenthum darbot, zog je länger je mehr die gnostisch gestimmten Gemüther an, und so entstand innerhalb der Christlichen Gemeinden selbst jener gnostische Gährungs- und Assimilationsprozeß, der wachsend und sich verbreitend im zweyten Jahrhundert seine Höhe und damit auch sein Ende erreichte. Schon AG. 20, 29. warnt Paulus in Milet vor der von fern drohenden Gefahr. Als er in Rom von den ersten Bewegungen jener verführerischen Philosophie *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ χριστὸν* Kol. 2, 8. in den Gemeinden Kunde bekam, bekämpfte er sie gleich mit großer Entschiedenheit. Aber wie das Irrwesen nur eben erst anfing, so blieb auch seine Polemik mehr nur im Anfange stehen. Er stellte jener höheren Weisheit mit ihrer theurgischen Geisterkunde, Engelverehrung und dualistischer Ascetik einfach und scharf

das Christliche Princip gegenüber, einmahl nämlich die absolute Herren- und Erlöserwürde Christi, als des vollkommenen Sohnes Gottes, der jede andere Vermittlung höherer Geister ausschließe und unnöthig mache, sodann die daraus fließende Einfachheit, Geistigkeit und Heiterkeit der Christlichen Erlösung und Versöhnung. Aber dieß war nur der erste Stoß und Gegenstoß!

Nach dem Tode des Apostels Paulus tritt nun, wie es scheint, unmittelbar Johannes als oberster apostolischer Leiter in die Kleinasiatischen Gemeinden ein. Ihr Kreis hat sich unterdeß erweitert, und erweitert sich täglich. Das Christliche Leben entwickelt sich je länger je mehr, so von Innen getrieben, wie von Außen mannigfaltig angeregt. In dem Grade aber vermehren sich die verschiedenen Richtungen in den Gemeinden, die kranken, wie die gesunden; der Zustand wird verwickelter, schwieriger.

Schon hat in vielen Gemeinden ein zweytes Christliches Geschlecht angefangen, und eine Christlich geborene Jugend ist hervorgetreten, s. 1 Joh. 2, 13. 14. So wird das Christenthum für Viele schon etwas Traditionelles. Und wie in dem älteren Geschlecht nicht Alle mit gleichem Bedürfniß, gleicher Innigkeit und Klarheit das Evangelium aufgenommen und bewahrt hatten, so gab es in dem jüngern Geschlecht schon manche ohne inneren Trieb, ohne eigenes Bedürfen und Erfahren. So entstand das Namen- und Halbchristenthum, und damit war die Gefahr und der Andrang des Irrwesens um das doppelte vermehrt.

Die Zeit war in den Gemeinden schon vorüber, wo man sich dem Gesammteindrucke der heiligen Geschichte Christi in der allgemeinen Tradition mit kindlichem Glauben unbefangen und unbedenklich hingab. Die erwachende Reflexion forderte Grund, Zusammenhang, Verständigung auch über Einzelnes im Leben Christi. Dieß war ein natürlicher und nothwendiger Fortschritt. Aber der rechte

Weg, die Grenze zwischen dem Fragen und Zweifeln des Glaubens, der die Wahrheit schon hat und nur ihre Verständigung sucht, und dem Zweifel des Unglaubens, der sie flieht, ist zu allen Zeiten schwer zu finden, noch schwerer festzuhalten. Wurden nun die Einwürfe der umgebenden Heidnischen und Jüdischen Welt immer schärfer, immer auffordernder, so wuchs die Gefahr; die junge Christliche Reflexion wurde leicht irre, zweifelmüthig; die innere Glaubenssicherheit, worauf die Gesundheit des Christlichen Lebens beruhet, wurde gestört. Es liegt im Christenthum ein Bedürfniß, ein Trieb zur Erkenntniß der letzten Gründe. Aber wenn, statt daß im gesunden Christlichen Leben der religiöse Glaube und die innere Erfahrung der Grund und Inhalt der Gnosis seyn soll, das umgekehrte und somit verkehrte Verhältniß eintritt, wenn außerdem die Gnosis von Principien ausgeht, welche es unmöglich machen, die Thatsachen und Grundlehren des Evangeliums in ihrer ursprünglichen Wahrheit und Reinheit anzuerkennen, dann ist das Maximum der Verwirrung erreicht und das Antichristenthum mitten in den Gemeinden unvermeidlich.

Dieß ist in den Kleinasiat. Gemeinden der Moment, wo Johannes, da bey erweitertem Wirkungskreise sein mündlicher Unterricht nicht mehr ausreicht, zunächst durch sein schriftliches Evangelium die Christl. Reflexion über den Grund und Zusammenhang der Geschichte Jesu auf den rechten apostolischen Weg zu bringen sucht [1]). Allein diese historische Schrift reichte nicht aus. Die Aufgabe war, in den ganzen religiösen und sittlichen Zustand der Gemeinden genauer einzugehen, und in unmittelbarer Ermahnung und Lehrbestimmung, durch scharfes Aussprechen des Christlichen Princips und Neubelebung desselben in den Gemüthern das Halb- und Unchristliche und Antichristliche ent-

1) S. die Einleit. in das Evangel. des Johannes, Commentar Bd. 1. S. 158 ff.

schieden zu bekämpfen und zu überwältigen. So wird durch den vielfach gefährdeten Zustand der Gemeinden der Brief als die jener Aufgabe entsprechendere schriftstellerische Form veranlaßt, und wie er hervorgegangen ist aus dem Bedürfniß einer bewahrenden und reinigenden apostolischen Wirksamkeit, so hat er auch keinen andern Zweck, als die bewahrende und reinigende Belehrung und Ermahnung. In diesem Sinne mag der Brief als eine Ergänzung des Evangeliums gelten.

Nach der Johanneischen Art hat man keine bestimmt widerlegende und genauer entwickelnde Argumentation, keine unmittelbare Polemik zu erwarten. Unter der Voraussetzung, daß der Christliche Grund in den Gemüthern noch festliegt, begnügt sich der Apostel, seine Ermahnung und Belehrung in einigen Hauptsätzen und Gegensätzen zu concentriren.

Der durchherrschende Standpunct ist der einer scharfen Krisis gegen die Halbheit und das Mischwesen der Zeit. Das Hauptmoment in dieser Krisis ist der ausschließende Gegensatz der Christlichen Gemeinschaft mit Gott, — und dem Weltleben. Dort Licht, Heiligkeit, Wahrheit, völlige Liebe; hier Finsterniß, Sünde, Irrthum und Haß. Daß dieser Gegensatz geschwächt, weltlicher Sinn, weltliche Denkweise eingedrungen war, — das war die Wurzel alles Verderbens in den Gemeinden. Was uns davon gleich im Anfange des Briefes entgegentritt, ist das Schwanken des unmittelbaren Vertrauens zur apostolischen Botschaft von Christo. Bezieht sich darauf die Versicherung, daß jene Botschaft auf unmittelbarem Augen- und Ohrenzeugniß beruhe, 1, 1—4.: so liegt darin eine Zurückweisung auf das Evangelium. Bestimmter aber erkennt man aus dem Briefe, daß das Christliche Glauben und Leben in den Gemeinden überhaupt seinen inneren Zusammenhalt verloren hatte. Man bekannte sich zu dem heiligen Gott,

dem reinen Lichte, und seiner Gemeinschaft, aber es fehlte der Eifer der Heiligung. Man wollte Theil haben an der Christlichen Erlösung und Versöhnung ohne das Christliche Gewissen mit seiner vollen Schärfe und Zartheit gegen alles Böse. Gott erkennen und lieben wollen, ohne seine Gebote zu halten, insbesondere das Grundgebot, die Liebe zu den Brüdern, — so Widersprechendes ertrug man. Indem nun Johannes diesen Widerspruch in seiner unmittelbaren Evidenz aufdeckt, warnt er ausdrücklich vor der Quelle dieser verderblichen Akrisie, vor jener Theilung des Gemüthes zwischen Gott und der Welt 2, 15—17. Sobald das Christliche Princip und sein Gegensatz gegen das weltliche irgendwie geschwächt ist, hat, wenn nicht gleich wieder die nothwendige Schärfung eintritt, das Auseinanderfallen der Christlichen Lebenselemente kein Ende, und das Antichristenthum und die Gefahr des Abfalles ist unvermeidlich 2, 18 ff. 5, 21. Man trennt Glauben und Liebe 3, 23., in der Liebe Wort und That 3, 18., Gott und die Brüder 4, 20. Wird dann so die innere Ganzheit des Christlichen Tugendlebens verkannt, so wird auch der volle Christliche Begriff des Bösen, der Sünde verdunkelt. Daß es zwischen der wahren Gerechtigkeit nach dem Urbilde Christi und der Ungerechtigkeit der Welt keinen Frieden irgend einer Art, zwischen Gott und dem Teufel kein Mittleres giebt, ist im Christlichen Princip unmittelbar klar, — aber in den Joh. Gemeinden war es entweder aus Mangel an lebendigem Fortschritt noch nicht klar, oder schon wieder unklar und unlebendig geworden, 3, 4—10. Die Idee des heiligen Gesetzes Gottes im Evangelium ist vorhanden, aber keine alles durchdringende Macht. Das göttliche Gesetz soll von Grund aus das ganze sittliche Gebiet beherrschen, und den Gegensatz zwischen Gut und Bös durchweg bestimmen. Aber es ist in jenen Gemeinden nöthig, ausdrücklich zu sagen, daß jede Sünde, jeder Fehl auch wider Gottes Gesetz ist 2, 4. So

entzieht sich die sittliche Halbheit der vollen Strenge des göttlichen Gesetzes. Wird diese aber wieder geltend gemacht in ihrer ganzen Entschiedenheit gegen alles Böse, so hört man die Klage der getheilten Gemüther, das Gesetz Gottes sey zu schwer 5, 3. Aber jene Christliche Virtuosität, die Johannes zum Ziele hat, mit ihrer Leichtigkeit und Freudigkeit, alles, was Welt ist und von Gott abzieht, zu verleugnen, — sie ist nur möglich bey völliger Gesundheit und Ganzheit des Christlichen Glaubens, 5, 1—12. Ist an dieser Wurzel irgend ein Schaden, eine Gefahr, so ist der ganze Lebensbaum beschädigt und gefährdet. Auf eine solche Gefahr, ja einen schon entstandenen Schaden an der Wurzel weist in Uebereinstimmung mit dem Evangelium der Brief hin an mehreren Stellen.

Nach 2, 18—22. 4, 1 ff., vergl. 2 Br. 7—11. gab es in den Gemeinden eine bestimmte Irrlehre, und zwar eine antichristliche, die also das Christliche Princip unmittelbar selbst angriff und aufhob, nicht etwa nur in der Entwicklung und Anwendung desselben abwich und irrte. Das Irrwesen ist in der Christlichen Welt schon verbreitet, hat viele Anhänger und Verkündiger. Aber vermöge des den Gemeinden inwohnenden Geistes der Wahrheit ist bereits eine Krisis, eine Scheidung eingetreten. Johannes glaubt sich im Allgemeinen auf jenen Geist verlassen zu können. Allein, da die Krisis noch nicht vollbracht ist, nicht in Allen herrschend und durchgreifend, so hält er für nothwendig, vor der fortdauernden Gefahr zu warnen, die strengste Prüfung zu empfehlen 4, 1. und, um diese Prüfung der Geister zu leiten und zu erleichtern, das Christliche Princip kurz und bestimmt zu bezeichnen und zu befestigen.

Die Frage ist nun, läßt sich nach den Andeutungen jener Stellen und den Zeitverhältnissen des Briefes überhaupt jenes Irrwesen historisch genauer bestimmen?

Wäre der Brief an rein Judenchristliche Gemeinden

gerichtet, so würde man aus 2, 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον mit einigem Schein schließen können, die Irrlehre habe im Judenthume ihren Ausgangspunct gehabt und die Irrlehrer seyen abgefallene Judenchristen gewesen. Allein in den wenigstens überwiegend Heidenchristlichen Gemeinden, für welche der Brief bestimmt ist, konnten weder die Leser, noch Johannes, dem das Judenthum schon fremd geworden war, und der auch in seinem Evangelium auf dem allgemeinchristlichen Standpunct steht, den Ausdruck so verstehen. Mit dem folgenden εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν verglichen, kann das ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον nur die Ausscheidung aus der Christlichen Gemeinschaft überhaupt bezeichnen sollen; und zwar weit mehr den inneren gegenseitigen Scheidungsprozeß, als eine äußere Trennung.

Noch weniger läßt sich denken, daß Johannes das ungläubige Judenthum, als äußeren Feind der Christenheit, gemeint habe. Kap. 2, 22. heißt es freylich: Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; Diese Formel, außer dem vorliegenden Zusammenhange, lautet auf das ungläubige Judenthum. Dieses leugnete, daß Jesus der verheißene Messias sey. Es fehlte auch gewiß in der Umgebung der Joh. Gemeinden nicht an jenem leugnenden Judenthum. Aber konnte Joh. von diesem sagen, das geweissagte Antichristenthum trete darin eben jetzt schon hervor? Mit diesem Gegensatz und Widerchrist war das Christenthum geboren. Wie konnte auch Joh. von den ungläubigen Juden nur in irgend einem Sinne zu Christen sagen ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον? Dieser Ausdruck setzt voraus, daß die Irrlehrer die Messianische Würde Jesu irgendwie anerkannt, aber durch irgend eine falsche Auffassung auf den Punct gekommen waren, wo sie dem leugnenden Judenthum gleichstanden, aber gewiß ohne es zu wollen. V. 22. im Zusammenhange der ganzen Stelle genommen, bezeichnet, wie mir scheint, die Irrlehre nur

in ihrer äußersten Consequenz, nicht den eigentlichen Inhalt derselben.

Der Zusammenhang der Stelle lehrt ferner, daß V. 22. und 23. nicht irgend ein polytheistischer Irrthum der Antichristen bezeichnet werden soll.

Zwar wird V. 22. das volle Antichristenthum als Leugnung des Vaters und Sohnes zugleich dargestellt. Darin kann allerdings auch der polytheistische Irrthum mit begriffen seyn. Auch muß der Polytheismus in der Umgebung der Gemeinden noch so lebendig gewesen seyn, daß Johannes 5, 21. davor warnen zu müssen glaubt. Aber, wenn V. 23. die Stellung des Satzes nicht rein zufällig und gleichgültig ist, so folgt, daß, weil ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν voransteht, und auch in der positiven Parallele (ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν u. s. w.) keine Umkehrung Statt findet, die Irrlehre sich unmittelbar und vorzugsweise auf die Person Christi und den Begriff des Sohnes Gottes bezog. Nur die nothwendige Consequenz führte auch auf die Leugnung der Christlichen Gottesidee, des wahren Vaternamens Gottes. Aber diese Consequenz zieht nur Johannes; die Irrlehrer wollten, freylich inconsequent, die Christliche Idee des Vaters festhalten ohne den eigenthümlich und streng Christlichen Glauben an den Sohn Gottes.

Man überzeugt sich bey genauerer Betrachtung der Stelle 2, 19 ff. leicht, daß Johannes hier die Irrlehre nur angreift durch Aufweisung ihrer antichristlichen Spitze und Consequenz, eine nähere Charakteristik ihres eigentlichen Inhalts aber gar nicht beabsichtigt.

Erst Kap. 4, 1 ff., wo für die Prüfung der Geister ein allgemeingültiger Kanon aufgestellt wird, treffen wir eine näher bestimmende Formel für den Gegensatz der Christlichen Wahrheit und des pseudoprophetischen Irrthumes.

Die Stelle lautet nach der beglaubigteren kürzeren Lesart so: Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ·

πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι· καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου —.

Muß nun nach dieser bestimmteren Formel die unbestimmtere Stelle 2, 19 ff. ausgelegt werden, nicht umgekehrt, so können wir denen nicht beystimmen, welche in dieser Stelle nur einen anderen, aber völlig synonymen Ausdruck von dem *ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς* finden. Der Ausdruck ist so eigenthümlicher Art, daß er nothwendig etwas Besonderes in der Irrlehre bezeichnen muß. Vergleicht man die deutlichere Parallele, 2 Br. V. 7. *πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*, so sieht man auch aus der Stellung des Satzes, worin das *ἐν σαρκί*, weil zuletzt gestellt, den logischen Accent hat, daß die Irrlehre nicht in der Leugnung Jesu Christi überhaupt bestand, sondern insbesondere in dem Leugnen der Erscheinung Jesu Christi im Fleische. Wenn die Formel 4, 2. *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐληλυθότα ἐν σαρκί* sich darauf bezieht, daß die Irrlehrer das Factum jener Erscheinung leugneten, so kann man das *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον* 2 Br. V. 7. wegen des Präsens *ἐρχόμενον* als eine noch genauere Bezeichnung ihres Irrthums ansehen, sofern sie jenes Factum nicht aus irgend einem historisch-kritischen Grunde leugneten, sondern weil sie die Möglichkeit desselben an sich bestritten.

Weder der Johanneische Sprachgebrauch, noch die Structur der Sätze 4, 2. 3. und 2 Br. V. 7. gestattet, das *ἐν σαρκὶ ἐρχεσθαι* so ins Allgemeine abzuschwächen, daß es nur so viel wäre, als *εἰς τὸν κόσμον ἐρχεσθαι*, oder *ἀποσταλθῆναι* oder *φανερωθῆναι* überhaupt. Da Johannes diese letzteren Formeln kennt, warum gebrauchte er sie hier nicht, wenn er nur dieß meinte? Es wäre möglich, ihn so zu verstehen, wenn er etwa geschrieben

hätte ὁμολογεῖ und μὴ ὁμολογεῖ χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Er gebraucht aber im Subject den vollen historischen Begriff Ἰησοῦν Χριστὸν. Wie soll man sich auch die Irrlehre, die doch irgend ein Christliches Moment in sich gehabt haben muß, denken, wenn sie überhaupt nur behauptete, der Messias sey noch gar nicht erschienen? Dieß müßte aber nach jener Erklärung der Sinn der Formel seyn, oder sie hätte gar keinen. Unstreitig ist V. 3. ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ohne ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wenigstens die wahrscheinlichere Lesart. Wie soll man aber diese Abbreviatur der Formel verstehen, wenn nicht der Name Jesus, verschieden von Christus, dem Begriff der Messianischen Würde, der bestimmte Ausdruck seyn soll für das im Fleische erschienen seyn?

Eichhorn [1]) meinte, der Sinn der mit 2, 22. synonymen Formel sey nur der des Bekennens und Leugnens, daß Jesus mit seinem schwachen, hinfälligen Menschenkörper der Christ sey. Aber dann müßte Johannes gerade umgekehrt geschrieben haben, ὁμολ. Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα Χριστὸν, vielleicht auch in der abbrevirten Formel, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Χριστὸν, nicht τὸν Ἰησοῦν. Wir dürfen, wenn doch Ev. Joh. 1, 14. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nothwendig verglichen werden muß, nicht daran denken, daß Johannes für den Christlichen Glauben irgend ein Gewicht auf das Schwache und Hinfällige des Körpers gelegt hat. Auf Seiten der Leugner ließe sich etwas der Art annehmen, nämlich, daß sie sich an der Schwäche und Hinfälligkeit des Körpers Christi gestoßen. Wie kann aber Johannes das Festhalten der σάρξ in diesem Sinne zu einem Hauptmomente des Christlichen Glaubens machen?

Die nothwendige Vergleichung mit Evangel. Joh. 1, 14. führt auf den richtigen Sinn. Wie dort die ganze

1) Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 288.

πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι· καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου —.

Muß nun nach dieser bestimmteren Formel die unbestimmtere Stelle 2, 19 ff. ausgelegt werden, nicht umgekehrt, so können wir denen nicht beystimmen, welche in dieser Stelle nur einen anderen, aber völlig synonymen Ausdruck von dem *ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς* finden. Der Ausdruck ist so eigenthümlicher Art, daß er nothwendig etwas Besonderes in der Irrlehre bezeichnen muß. Vergleicht man die deutlichere Parallele, 2 Br. V. 7. *πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*, so sieht man auch aus der Stellung des Satzes, worin das *ἐν σαρκί*, weil zuletzt gestellt, den logischen Accent hat, daß die Irrlehre nicht in der Leugnung Jesu Christi überhaupt bestand, sondern insbesondere in dem Leugnen der Erscheinung Jesu Christi im Fleische. Wenn die Formel 4, 2. *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐληλυθότα ἐν σαρκί* sich darauf bezieht, daß die Irrlehrer das Factum jener Erscheinung leugneten, so kann man das *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον* 2 Br. V. 7. wegen des Präsens *ἐρχόμενον* als eine noch genauere Bezeichnung ihres Irrthums ansehen, sofern sie jenes Factum nicht aus irgend einem historisch-kritischen Grunde leugneten, sondern weil sie die Möglichkeit desselben an sich bestritten.

Weder der Johanneische Sprachgebrauch, noch die Structur der Sätze 4, 2. 3. und 2 Br. V. 7. gestattet, das *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* so ins Allgemeine abzuschwächen, daß es nur so viel wäre, als *εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι*, oder *ἀποστάλθηναι* oder *φανερωθῆναι* überhaupt. Da Johannes diese letzteren Formeln kennt, warum gebrauchte er sie hier nicht, wenn er nur dieß meinte? Es wäre möglich, ihn so zu verstehen, wenn er etwa geschrieben

hätte ὁμολογεῖ und μὴ ὁμολογεῖ χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Er gebraucht aber im Subject den vollen historischen Begriff Ἰησοῦν Χριστὸν. Wie soll man sich auch die Irrlehre, die doch irgend ein Christliches Moment in sich gehabt haben muß, denken, wenn sie überhaupt nur behauptete, der Messias sey noch gar nicht erschienen? Dieß müßte aber nach jener Erklärung der Sinn der Formel seyn, oder sie hätte gar keinen. Unstreitig ist V. 3. ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ohne ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wenigstens die wahrscheinlichere Lesart. Wie soll man aber diese Abbreviatur der Formel verstehen, wenn nicht der Name Jesus, verschieden von Christus, dem Begriff der Messianischen Würde, der bestimmte Ausdruck seyn soll für das im Fleische erschienen seyn?

Eichhorn [1]) meinte, der Sinn der mit 2, 22. synonymen Formel sey nur der des Bekennens und Leugnens, daß Jesus mit seinem schwachen, hinfälligen Menschenkörper der Christ sey. Aber dann müßte Johannes gerade umgekehrt geschrieben haben, ὁμολ. Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα Χριστὸν, vielleicht auch in der abbrevirten Formel, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Χριστὸν, nicht τὸν Ἰησοῦν. Wir dürfen, wenn doch Ev. Joh. 1, 14. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nothwendig verglichen werden muß, nicht daran denken, do[illegible]nnes für den Christlichen Glauben irgend ein Ge[illegible]as Schwache und Hinfällige des Körpers g[illegible]uf Seiten der Leugner ließe sich et[illegible]hmen, nämlich, daß sie sich an der [illegible]fälligkeit des Körpers Christi gestoßen. [illegible]ohannes da[illegible]halten der σάρξ in [illegible] einem [illegible]ente des Christlichen

[illegible]ige V[illegible]it Evangel. Joh. 1, [illegible]richtig[illegible]Wie dort die ganze

[illegible]E. W[illegible]

Wahrheit der heiligen Geschichte Christi darauf beruhet, daß der göttliche Logos in Jesu Christo wirklich in menschlicher Gestalt erschienen ist, so, daß er lebendig unter den Menschen gewohnt hat und geschauet werden konnte in seiner ganzen Herrlichkeit, so wird hier eben dieses Moment als Unterscheidungspunct zwischen der Christlichen Wahrheit und dem antichristlichen Irrgeiste hervorgehoben. Und so bleibt nichts übrig, als unter den Irrlehrern solche zu verstehen, welche zwar an Christus glauben, aber seine Erscheinung im Fleische, d. h. die volle Realität seiner menschlichen Erscheinung, das reale Geborenseyn und Leben und Sterben des Sohnes Gottes leugneten.

So werden wir also auf den Doketismus der Zeit geführt, als das historisch bestimmbare antichristliche Irrwesen, vor welchem Johannes warnt.

Die gleichzeitige Erscheinung Cerinths in Kleinasien setzt die Beziehung des Briefes, wie des Evangeliums auf jenes Irrwesen außer Zweifel.

Johannes hat es, wie der Augenschein lehrt, in seinem Briefe, eben so wenig, wie im Evangelium, auf keine zusammenhängende Polemik gegen die Lehre Cerinths abgesehen. Cerinth erscheint nur in dem historischen Hintergrunde beyder Schriften als Repräsentant einer ganzen Richtung. Nach dieser Denkweise war die Christliche Offenbarung allerdings die vollkommenste des allein wahren Gottes, vermittelt durch Jesus Christus. Aber Gott war nicht der persönliche Vater des göttlichen Sohnes, sondern der an sich verborgene Gott, der die Welt durch emanirte Engel- oder Aeonenreihen geschaffen und geordnet habe, deren Stufen zugleich verschiedene Stufen der göttlichen Offenbarung bezeichnen. Unter jenen Engeln oder Aeonen (λόγοις) war Christus der höchste. Dieser sey, meinte man, allerdings im Menschen Jesus erschienen, aber nicht so, daß Jesus von Natur und Geburt der Sohn Gottes gewesen sey, sondern nur das auserkohrene momentane

menschliche Werkzeug, womit sich jener Aeon oder das πνεῦμα Christi von der Taufe an bis zum Leiden verbunden gehabt habe, aber ohne alle gegenseitige Durchdringung und wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Von diesem Christus konnte in der That nicht gesagt werden, er sey wirklich im Fleische erschienen, denn der Mensch Jesus mit seiner σὰρξ war nur sein Schein oder Bild; noch auch konnte von dem Menschen Jesus gesagt werden, er sey wahrhaft der Christ gewesen. So ist es allerdings eine entsprechende Bezeichnung dieses Doketismus, wenn Joh. sagt, er bekenne nicht Ἰ. Χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Die Ignatianischen Briefe an die Kleinasiatischen Gemeinden bezeichnen jene Denkweise noch bestimmter und zwar so, daß man deutlich sieht, sie sind in dieser Hinsicht nur Fortsetzung der Johanneischen. Im Briefe an die Smyrnäer Kap. 2. sagt er: ταῦτα πάντα ἔπαθεν (ὁ κύριος) δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν. Καὶ ἀληθῶς [1]) ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. Gegen diese dämonische Ansicht hebt Ignatius Kap. 3. hervor, ἐγὼ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα [2]), ja er erzählt, daß Jesus selbst nach seiner Auferstehung zu Petrus und den andern Aposteln gesagt habe: λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, und daß er dann mit den Jüngern gegessen habe ὡς σαρκικός u. s. w. Am Schlusse von Kap. 4. sagt der Märtyrer von sich selbst, er dulde gern alles um

1) Die längere Recension schiebt hier ein καὶ οὐ δοκήσει.

2) Die längere Rec. hat: ἐγὼ δὲ οὐκ ἐν τῷ γεννᾶσθαι καὶ σταυροῦσθαι γινώσκω αὐτὸν ἐν σώματι γεγονέναι μόνον, ἀλλὰ u. s. w. Hier sowohl, als in andern Erweiterungen ist die Interpolation unverkennbar.

Christi willen, *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* [1]), *ὅν τινες ἀγνοῦντες ἀρνοῦνται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ, ὄντες συνήγοροι θανάτου μᾶλλον, ἢ τῆς ἀληθείας.* Und fast ganz Johanneisch ruft er Kap. 5. aus: *τί γάρ με ὀφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ Κύριον μου βλασφημεῖ μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον* [2]). Im Briefe an die Epheser Kap. 7. nennt er aus antidoketischer Richtung Christum mit Nachdruck *ἐν σαρκὶ γενόμενον*, und, wenn er im Briefe an die Gemeinde von Tralles Kap. 9. in dem echten Christlichen Glauben besonders hervorhebt, daß Jesus Christus *ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἐφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν*, so sieht man aus Kap. 10. deutlich, daß er durch das wiederholte *ἀληθῶς* den Gegensatz gegen den Doketismus bezeichnen will.

Die Aehnlichkeit dieser Stellen mit den Johanneischen bestätigt also, daß der von Ignatius ausdrücklich sogenannte Doketismus die Irrlehre ist, welche Johannes bekämpft. Die kürzlich gemachte Einwendung [3]), daß Johannes sich in diesem Falle auch in der bestimmteren Art des Ignatius hätte ausdrücken müssen, ist bey der Kürze und Mittelbarkeit der Johanneischen Polemik ohne Grund. Johannes sucht mehr die Christliche Seite des Gegensatzes, als die häretische auszudrücken. Und in dieser Art ist er eben so bestimmt, wie Ignatius in den angeführten Stellen. Vermißt man die bestimmteren Ausdrücke, *δοκεῖν* und *ἀληθῶς*, so ist zu bemerken, daß diese auch bey Ignatius nur da vorkommen, wo der Irrthum in seiner völligeren Entwicklung bezeichnet wird. Will Ignatius die ei-

1) Die längere Rec. drückt hier das Antidoketische ungleich stärker aus.

2) Die längere Rec. hat *σαρκοφόρον θεόν*.

3) S. L. Lange in s. Beyträgen zur ältesten Kirchengeschichte Bd. 1. S. 121.

gentliche Wurzel des Gegensatzes bezeichnen, so spricht er auch nur von dem ἐν σαρκὶ γενόμενον. Gab es späterhin Gnostiker, welche das ἐν σαρκὶ von Christo in irgend einem Sinne zugaben [1]), so ist dieß eben nur eine spätere Accommodation an das Christliche Princip, wodurch das gewonnene Resultat unsrer Untersuchung nicht im mindesten verändert werden kann.

Ist nun 4, 1 ff. wirklich der gnostische Doketismus gemeint, so begreift man leicht, wie Johannes darin das antichristliche Princip finden konnte. Der Christliche Glaube hat sein Fundament darin, daß Christus der wahrhaft menschlich geborene Gottessohn ist, daß weder der Logos in ihm ein bloßer Gedanke, noch seine menschliche Erscheinung nur Bild und Schein ist. Die weitere Entwicklung der doketischen Gnosis rechtfertigt die Schärfe und Strenge, mit der Johannes und die ihm folgenden Lehrer Polykarp [2]) und Ignatius jene Richtung bekämpfen. In ihrer ersten Erscheinung, sich noch selber unklar, täuschte sie leicht durch scheinbare Befriedigung der Christlichen Reflexion. Und es gehörte die ganze Reife und Lebendigkeit des apostolischen Geistes und die Wachsamkeit des apostolischen Amtes dazu, den Unterschied gleich zu erkennen und die Gefahr zu bekämpfen. Wie Joh. in seinem Evangelium jenes Irrwesen durch sein geschichtliches Zeugniß zu entkräften sucht, ist an einem andern Orte gezeigt worden. Indem er nun im Anfange seines Briefes 1, 1 ff. darauf zurückweis't, bekämpft er es hier unmittelbar praktisch im Zusammenhange mit dem ganzen Glaubens- und Lebenszustande der Gemeinden, als die Spitze der Gefahr. Er stellt ihm 4, 1 ff. das Christliche Princip scharf und kurz gegenüber, nachdem er schon 2, 18 ff. angedeutet hat, wie jene Richtung von der Läugnung des Sohnes in seiner

1) Lange a. a. O.

2) Br. an die Philipp. Kap. 7.

vollen historischen Wahrheit unfehlbar zur Leugnung des Vaters und somit aus dem Christenthume völlig hinausführe.

Hierauf beschränkt sich nach meiner Ansicht die antidoketische Polemik des Briefes. Sie setzt in ihrer Kürze und ganzen Art voraus, einmahl, daß sie nicht der Hauptzweck des Briefes ist, sodann aber, daß der Brief in diesem Puncte auf einer anderweitigen, vollständigeren Belehrung beruhet.

Ist Cerinth ein Repräsentant der doketischen Irrlehre in der Johanneischen Zeit, so ist der Ausgangspunct derselben allerdings die Jüdische Gnostik, dieselbe, welche die Gemeinden schon zur Zeit des Apostels Paulus bedrohete. Allein die eigentlich Jüdische Seite des Irrwesens tritt wenigstens in unsrem Briefe nicht besonders hervor. Eher konnte man wegen 2, 15—17. und 3, 4 ff. glauben, daß Johannes es mit einer extremen antijüdischen Richtung zu thun gehabt, jenem Antinomismus, der aus Mißverstand der Pauliniſchen Lehre vom Gesetz und von der Freyheit die Bedeutung des sittlichen Gesetzes im Christenthume überhaupt leugnete. Man hat diese Richtung neuerdings die indifferentistische genannt [1]), eine Bezeichnung, wozu die Schilderung der Alten von der sogenannten Secte der Nikolaiten zu berechtigen scheint. Von diesen sagt nämlich Irenäus [2]), indiscrete oder indifferenter, ἀδιαφόρως, vivunt. Sind nun in der Joh. Apokalypse 2, 6. 14. 15. 20. dieselben gemeint, so hätten wir Zeugniß, daß eine solche Richtung zur Zeit des Johannes in Kleinasien vorhanden war. Allein, abgesehen von dem problematischen Namen dieses Irrwesens, zugegeben selbst, daß dasselbe in dem Johanneischen Gemeindekreise vorhanden war, und daß es, wie späterhin, mit dem Gnosticismus der Zeit zu-

1) S. Lange a. a. O. S. 98 ff.

2) adv. haer. I, 27.

sammenhing, was hilft es? Wenigstens von einem solchen Zusammenhange ist in unsrem Briefe nirgends eine Spur, — und jene beyden Stellen 2, 15—17. und 3, 4 ff. verlieren bey genauerer Betrachtung so sehr den Schein specieller polemischer Beziehungen, daß sie im Zusammenhange der Parakleſis uns nur den Reflex geben von jener Schwächung des Christlich sittlichen Geistes in den Gemeinden überhaupt. Ja Dr. Neander [1]) hat richtig bemerkt, daß, wenn 3, 4. eine antinomistische Beziehung haben sollte, Joh. nicht hätte sagen müssen, die Sünde sey wider das Gesetz, sondern umgekehrt, wer das Gesetz verletze, sündige, und die Gesetzesverletzung sey eben die Sünde.

Eben so wenig kann ich mich entschließen, Kap. 5, 6—12. eine besondere polemische Tendenz zu finden. Dr. Neander hält für möglich, daß darin ein Gegensatz gegen die Cerinthische Trennung des in der Taufe erschienenen Christus von dem gekreuzigten Jesus liege. Allein das *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι κ. τῷ αἵματι*, worauf man sich allein beziehen könnte, ist doch zu wenig als anticerinthisch markirt. Nicht die Verbindung von Taufe und Tod an sich, sondern die Einheit der Person Christi in beyden müßte hervorgehoben seyn. Dem *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν* weiß ich aber auch nicht einmahl den Schein des Anticerinthischen abzugewinnen. — Man sieht, Johannes hebt aus der Wirksamkeit des Erlösers die schlagendsten Hauptmomente hervor, gewiß nicht ohne Erinnerung an den vollen Zusammenhang des Lebens Christi im Evangelium. Wie aber der ganze Brief nur darauf berechnet ist, durch Neubelebung des Glaubens den rechten Scheidungs- und Prüfungsgeist zu wecken, so kann ich auch die Stelle nicht anders verstehen, als so, daß Joh., übergehend zum Schlusse 5, 13., nach-

1) Gesch. der Pflanz. u. Leit. der Christl. Kirche durch die Apostel 2. Thl. S. 494.

dem er eben von dem weltüberwindenden Glauben an Jesus den Christ gesprochen, noch einmahl kurz und prägnant zusammenfaßt, worauf jener Glaube beruhe, nämlich auf der dreyfachen unleugbaren Thatsache, der reinigenden Taufe, dem versöhnenden Tode und der den heil. Geist der Wahrheit mittheilenden Wirksamkeit Christi, als eben so vielen Zeugnissen Gottes von der Kraft und Quelle des ewigen Lebens in der Erscheinung Jesu Christi. Der Welt überhaupt gegenüber, der ungläubigen, welche dieses ganze Zeugenthum Gottes nicht annehmen will, — nicht irgend einer besonderen Verirrung des Christlichen Denkens, — macht er die Wahrheit und Sicherheit des dreyeinigen Zeugnisses in der unmittelbaren Erfahrung des gläubigen Gemüthes geltend, ohne alle Spur specieller Polemik.

Die bisher erörterte Ansicht von der Veranlassung, dem Zwecke, den polemischen Beziehungen und der darauf beruhenden Oekonomie des Briefes ist weder jetzt die herrschende, noch war sie es sonst. Auch über den Zusammenhang und die Composition wird verschieden gedacht. Ueberhaupt ist auf dem ganzen Gebiet dieser allgemeinen historischen Untersuchungen noch weit mehr Streit, als Uebereinstimmung. Das exegetische Verständniß des Briefes ist davon abhängig, aber auch so darin begriffen, daß die Auslegungsgeschichte eben nur die Aufgabe und das Interesse hat, zu zeigen, wie sich die Einsicht in den Inhalt, die Form, den Zusammenhang, die historischen Verhältnisse und Beziehungen des Briefes allmählich gebildet hat. Ich will versuchen, die Hauptmomente dieser Geschichte pragmatisch zusammenzustellen. Ein solcher Versuch ist, denke ich, mehr, als gelehrter Schmuck oder gelehrte Last; er dient zur Vollendung der wissenschaftlichen Einsicht.

Siebentes Kapitel.

Hauptmomente aus der Geſchichte der Auslegung des erſten Joh. Briefes.

Die Auslegung des erſten Joh. Briefes gehört zu den ſchwierigſten exegetiſchen Problemen. Einzelnes daraus zu verſtehen und ſich anzueignen, iſt vielleicht bey keiner neuteſtamentlichen Schrift leichter. Sie iſt voll allgemeiner Sätze, welche das Chriſtliche Gemüth unmittelbar treffen, und durch ſich ſelbſt verſtändlich ſind. Dieß iſt das populäre Verſtändniß, das unmittelbar Chriſtliche. Allein ſobald die Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Auslegung entſteht, jeden einzelnen Gedanken philologiſch ſicher aus dem Zuſammenhange zu verſtehen, eben dieſen Zuſammenhang richtig zu conſtruiren, und die ganze Briefserſcheinung, Form und Inhalt in ihrer gegenſeitigen Bedingung, aus den allgemeinen und beſonderen Zeitverhältniſſen und der Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers zu begreifen, ſieht man ſich auf jeden Schritt und Tritt von Schwierigkeiten umringt, welche nur der angeſtrengteſten exegetiſchen Kunſt allmählich weichen. Dieſe Schwierigkeiten liegen theils in der Methode des Briefes, der, wie bemerkt, den Zuſammenhang und die Beziehungen mehr andeutet, ja verſteckt, als ausdrückt und vorlegt, mehr eine gemüthliche Concentration, als eine verſtändige Entwicklung der Gedanken ſucht, theils liegen ſie in dem Mangel an hiſtoriſchen Datis über die Veranlaſſung, den Zweck und die beſonderen Verhältniſſe, unter denen der Brief entſtanden iſt. Ohne Conjectur, ohne exegetiſche Divination, ohne hiſtoriſche Combination, iſt hier nicht durchzukommen. Zu ſolchen Combinationen und Divinationen aber gehört, wenn ſie einigermaßen gelingen ſollen, eine ſchon gebildete exegetiſche Kunſt, jene gegenſeitige Durchdringung der philologiſchen Bildung und des inneren Chriſtlichen Sinnes, der die

Rede aus der Sache, den Ideen, verstehen hilft, — welche die nie ganz gelöst'te Aufgabe der wahren Exegese ist. Das absolute Verständniß ist das nie ganz erreichte Ideal. In dieser Hinsicht wird die Auslegungsgeschichte nicht nur des N. Testamentes überhaupt, sondern auch jedes einzelnen Buches immer eine Geschichte ohne Schluß seyn.

Wir wollen sehen, wie das wissenschaftliche exegetische Problem unseres Briefes allmählich entsteht, begriffen und gelöst wird. Dieß greift zum Theil in die Auslegungsgeschichte des Evangeliums ein und fällt damit zusammen. Aber der Brief hat als besonderes exegetisches Problem auch seine eigene Auslegungsgeschichte. Die beyden andern Briefe sind meist darin mitbegriffen.

Außer dem dogmatischen und ethischen Inhalte interessirte von Anfang an ganz besonders das polemische Element des Briefes. So lange die Epoche des apostol. Zeitalters fortwirkte, also die historischen Verhältnisse des Briefes, obwohl entwickelter, wesentlich in der Kirche dieselben blieben, genügte das populäre Verständniß und der unmittelbare Gebrauch. So lange dieß aber genügte, entstand auch nicht einmahl das Bedürfniß einer historischen Untersuchung, einer exegetischen Verständigung. Dieß ist, wie es scheint, das Verhältniß des Ignatius und Polykarp zu unsrem Briefe.

Noch Irenäus verstand und gebrauchte den Brief fast wie eine Schrift seiner Zeit. Indem er adv. haer. 3, 18. das Evangelium und den Brief gegen die doketische Gnosis seiner Zeit gebraucht, sagt er, Joh. habe jenes Irrwesen (blasphemas regulas, quae dividunt Dominum) vorausſehend im Briefe geschrieben 2, 18 ff. und 4, 1 ff.; welche Stellen ihm denn auch unmittelbar dagegen gelten.

Den ersten Anfang der Auslegung der Joh. Briefe

macht der Alexandr. Klemens in ſeinen Hypotypoſen über die katholiſchen Briefe. Darüber geben uns Euſebius [1]) und Photius [2]) Nachricht; der letztere bezeichnet ſie als Erörterungen einzelner Stellen, ὧν καὶ κεφαλαιωδῶς ὡς δῆθεν ἐξήγησίν τε καὶ ἑρμηνείαν ποιεῖται. Caſſiodor lies Erklärungen des Klemens über 1 Petri, 1 und 2 Joh. und den Brief des Jakobus (Judas?) ins Lateiniſche überſetzen, exclusis, wie er ſagt, quibusdam offendiculis [3]). Von dieſer Lat. Ueberſetzung haben wir noch Fragmente unter dem Namen adumbrationes über 1 Petri, 1 und 2 Joh. und den Brief des Judas [4]). Unſtreitig ſind dieſe adumbrationes Stücke jener Hypotypoſen. Sie enthalten auch ſo viel Seltſames [5]), daß das Urtheil des Photius von den Hypotypoſen überhaupt: μυθία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ εἴτε αὐτὸς (Klemens) εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς, — nicht bloß vom Standpuncte der damahligen Orthodoxie Wahrheit hat. Die Adumbrationen über die beyden Joh. Briefe ſind zu fragmentariſch, auch zu ungleich, bald mehr in gnoſtiſcher Art, gelegentliche Gedanken anknüpfend, bald kurz erläuternd und ſinnbeſtimmend, als daß man ſehen könnte, wie Klemens, oder wer die Bemerkungen geſammelt, den Brief im Zu-

1) H. E. 6, 14.

2) Bibl. Cod. 109.

3) Instit. divin. litt. Cap. 8.

4) S. Opp. Clem. Alexandr. ed. Potter. Zuerſt edirt in der Bibl. PP. Tom. 3.

5) Z. B. zu 1, 1.: manus, inquit, nostrae contrectaverunt de verbo vitae: Non solum carnem eius, sed etiam virtutem eiusdem filii significat, sicut radius solis usque ad haec infima loca pertransiens, qui radius in carne veniens palpabilis factus est discipulis. Fertur ergo in traditionibus, quoniam Ioannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse, et ei duritiem carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Dieß letztere ſcheint mir auf keinen Fall Klementiſch.

sammenhange aufgefaßt hat. Nur das ist klar, von Constructionen des Zusammenhanges, von historischer Untersuchung der besonderen Verhältnisse und Beziehungen des Briefes ist noch keine Spur. Nicht einmahl Traditionen haben sich darüber gebildet. Der Brief gehört in dieser Hinsicht zu den am meisten traditionslosen.

Dionysius von Alexandrien [1]) läßt sich in seiner Kritik der Apokalypse in eine nähere Charakteristik der Johanneischen Denk- und Schreibart ein. Er beobachtet Einzelnes richtig, und man muß vermuthen, daß der Mann geeignet war, das Verständniß des Briefes zu fördern. Allein wir haben keine Spur, daß er es gethan. Er bemerkt über die polemische Beziehung des Briefes, daß schon der Anfang, noch mehr aber das Folgende zeige, daß er geschrieben sey *πρὸς τοὺς οὐκ ἐν σαρκὶ φάσκοντας ἐληλυθέναι τὸν Κύριον*. Aber dabey bleibt er auch stehen, ohne nähere historische Bestimmung.

Im vierten Jahrhundert legt Didymus von Alexandrien die Joh. Briefe in der Reihe der katholischen aus. Cassiodor lies diese Auslegung ins Lat. übersetzen. Außer dieser Uebersetzung haben sich nicht unbedeutende Fragmente des Griech. Originals in den Scholien zu den kathol. Briefen bey Matthäi erhalten [2]). Aber die Auslegung ist in ihrer jetzigen Gestalt durchweg ein dogmatisches Räsonnement über einzelne Stellen, selten ein eigentliches historisches Verständniß, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der Gedanken und ohne alle Voraussetzung bestimmter historischer Verhältnisse.

Es ist Schade, daß der Commentar des Diodor von Tarsus [3]) über unsern Brief spurlos verloren ge-

1) S. Euseb. H. E. 7, 25. ed. Heinichen Tom. 2. p. 379.

2) S. meine Quaestiones et vindiciae Didymeae Part. 1. et 2. Gotting. 1829. 4.

3) S. Suidas unter *Διόδωρος*.

gangen ist. Auch den völligen Verlust der homiletischen Auslegung des Chrysostomus über sämmtliche kathol. Briefe haben wir zu beklagen [1]). Diesen Antiochenern kann man zutrauen, daß sie das eigenthümliche Problem des Briefes zu begreifen und zu lösen angefangen. Vielleicht hat sich in der Catene des Euthymius Zigabenus über die kathol. Briefe von ihren Auslegungen mehr erhalten, als in denen des Oekumenius und Theophylakt. Allein alles, was wir von jener Catene wissen, ist die Notiz von Jos. Simler [2]) im 16. Jahrh., daß sie in der Bibliothek des Wiener Arztes Joh. Sambucus handschriftlich vorhanden gewesen. Die Commentarien des Oekumenius und Theophylakt [3]), verbunden mit den Scholien zu den kathol. Briefen bey Matthäi, bezeichnen das traditionell gewordene Ergebniß der patristischen Exegese über unseren Brief in der Griech. Kirche. In dieser Hinsicht fordern sie eine etwas genauere Charakteristik. Alles, was man von dem unmittelbaren Verständniß der noch lebenden neutest. Sprache erwarten kann, ist in diesen Catenen geleistet. Aber vielleicht eben deßhalb kommt es zu keiner wahren philologischen Kunst, die mehr ist, als einzelne brauchbare, richtige Observationen über die Bedeutung einzelner Worte und Structuren. Es fehlt auch nicht an richtigem Verständniß des Inhaltes und Zusam-

---

1) S. Suidas unter Ἰωάννης Χρυσοστ. Ἅπασαν Ἰουδαϊκὴν γραφὴν καὶ χριστιανικὴν ὑπεμνημάτισεν. Cassiodor de instit. divin. litt. Praef. Ferunt, scripturas divinas V. et N. Testamenti ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Ioannem Chrysostomum.

2) Epitome Bibliothecae Gesnerianae.

3) Die Catene des Oekumenius s. Opp. Oecum. ed. Paris. 1631. Tom. 2., die des Theophylakt, Opp. Theophyl. ed. Finetti Venet. 1758. Tom. 3. Obwohl die wörtliche Uebereinstimmung vorherrscht, so unterscheidet man doch beyde mit Recht. Nicht nur ist der biblische Text in beyden verschieden abgetheilt, sondern bald ist die eine kürzer, bald ausführlicher als die andere. S. Finetti Praefat. Sect. 3.

menhangs, da, wo es sich bey einigem Nachdenken unmittelbar ergiebt. Aber, wie schon früher bemerkt wurde, weder Oekumenius noch Theophylakt geht in die Composition des Ganzen, in die Structur des Zusammenhanges tiefer ein. Noch weniger sind sie bemühet, den Brief aus den besonderen historischen Verhältnissen seiner Zeit zu verstehen. Unter der Voraussetzung, daß der Brief, als ein katholischer, sich auf die Gesammtheit der Kirche bezieht, die Heidenchristliche und Judenchristliche Genossenschaft überhaupt, suchen sie alles so allgemein, als möglich, zu fassen, unbekümmert um den besonderen historischen Sinn und Zusammenhang. So verstehen beyde 2, 19 ff. unter dem Antichristen den Simon Magus und seinen Anhang, ohne alle Frage nach den historischen Verhältnissen des Johannes und seiner Gemeinden zu jenem Häretiker. Kap. 4, 1 ff., wo man Genaueres erwarten sollte, finden sie nur die Charakteristik des Antichrists überhaupt, ohne die bestimmten Pseudopropheten auch nur als Doketen oder Gnostiker zu bezeichnen. Selbst 5, 6 ff. geben sie sich gar keine Mühe, den historischen Zweck und Zusammenhang der Stelle zu untersuchen. Ja 2 Br. V. 7. gerathen sie gar auf die unklare Meinung, Joh. spreche, weil er nicht ἐλθόντα, sondern ἐρχόμενον sage, von solchen, welche die zweyte Ankunft Christi, oder lieber noch die zweyte und die erste leugneten.

Hatten auf die Weise die Griechischen Interpreten kaum angefangen, das exegetische Problem des Briefes zu begreifen, so ist von den Lateinischen noch viel weniger zu erwarten. Wir haben nur zwey nennenswerthe exegetische Arbeiten [1]) über die Johanneischen Briefe aus der Lat. Kirche, eine homiletische von Augustin, Tractatus

1) Cassiodors kurze zufällige Bemerkungen über einzelne Verse Complexiones in Epistolas et Acta Apostolorum et Apocalypsin, ed. Scip. Maffei. Florent. 1721. 8. sind zu unbedeutend, um mehr, als eben erwähnt zu werden.

X. in Epistolam Ioan. ad Parthos [1]) (bis 5, 3.), und eine Art Lat. Catene von Beda Venerabilis, in der Expositio in septem canonicas epistolas [2]). Augustin hat immer etwas Frisches und Eigenes. Von einem homiletischen Tractator jener Zeit fordert man eben nur populäre Entwicklung und Anwendung. Diese ist in ihrer Art geschickt und geistreich. Aber es fehlt ihr fast gänzlich die Voraussetzung eines philologischen und historischen Verständnisses. Beda, meist wörtlich dem Augustin folgend, hat auch in dem, was er außer ihm zu sagen weiß, nichts, worin sich irgend etwas anderes erkennen ließe, als der zunehmende Verfall der exegetischen Kunst der alten Kirche. Im Mittelalter giebt es überhaupt für die Exegese keine Geschichte, als die ihres Verfalles. So bekommt auch unser Brief erst mit der Reformation wieder eine Geschichte fortschreitender Auslegung.

Der erste, der ihn mit neuem Geiste auslegt, ist Erasmus. Aber in seinen Annotatt. erläutert er nur Einzelnes nach seiner philologischen Observationsmanier, die Lateinische Uebersetzung verbessernd, die Lesart besprechend, ohne in den Zusammenhang und die historischen Verhältnisse einzugehen. In der kurzen Vorerinnerung zur Lateinischen Paraphrase der drey Joh. Briefe macht er auf die Verwandtschaft des ersten Briefes mit dem Evangelium auch in Hinsicht des Styles aufmerksam: Multus est — — sagt er, in iterandis verbis, velut exceptis ex sermone proximo. — Postremo est in toto huius (apostoli) sermone quiddam minus astrictum, ac fusius, quam in sermone reliquorum apostolorum. Est autem dilucidior epist., quam ut egeat argumento. Die Construction des Zusammenhanges in der Paraphrase gelingt stellenweise, aber meistentheils verwebt er den Johannei-

1) Opp. ed. Benedict. Tom. 3. p. 826 sqq.

2) Opp. ed. Col. Tom. 5. p. 727 sqq.

schen Faden so sehr mit seinen Gedanken und Anwendungen, daß kein klares Bild des Briefes entstehen kann.

Dr. Luther liebte den Brief und legte ihn wiederholt aus. Man hat von ihm drey verschiedene Auslegungen, ursprünglich in Lateinischer Sprache, zwey nach mündlichen Vorträgen niedergeschrieben [1]). In der späteren von diesen beyden, in den von P. J. Bruns herausgegebenen Lat. Scholien, bezeichnet er in der Vorerinnerung das historische Verhältniß und den Charakter des Briefes im Allgemeinen richtig so: Occasio eius scribendae fuit haec, quod tempore S. Ioannis haeretici quidam falsa doctrina turbaverant ecclesias, tum singularis erat inter Christianos pigritia. — Ioannes igitur et didacticus est et adhortatorius. In der Auslegung selbst aber treibt er nach dem Geschmacke seiner Zeit und seinem besonderen Bedürfniß überall auf die praktische Anwendung und die Beziehung auf die Gegenwart. Darüber vergeht ihm der Sinn und das Interesse an dem besonderen Zusammenhange und den ursprünglichen Beziehungen des Briefes fast gänzlich.

H. Bullinger [2]) charakterisirt zur selbigen Zeit den Brief als eine Epist. deliberativi generis; er hebt das polemische Element gegen die Ebionitische und Cerinthische Phalanx hervor, weis't es aber nur sehr ungründlich nach. Richtig bemerkt er, daß der Brief nicht blos

1) Mart. Lutheri Commentarius in S. Ioannis epistolam catholicam a Iacobo Praeposito (Jakob Sprenger, Probst genannt) — quondam exceptus, — ed. Io. Georg. Neumann. Lips. 1708. 8. Diese Ausleg. ist aus dem J. 1524. Die zweyte ist ex autographo Lutheri latino v. F. E. Rambach ins Deutsche übersetzt. S. sämmtl. Werke v. Walch. Bd. 9., wo auch die erste Deutsch übersetzt ist. Die dritte Scholia ex praelectionibus D. M. Lutheri anno 1531. herausgegeb. v. P. I. Bruns. Lubecae 1797. 8. Diese Scholien reichen leider nur bis 4, 16. Alle drey Auslegungen haben wesentlich denselben Ton und Charakter.

2) In Epistolam Ioannis — canonicam brevis et catholica Expositio. Tiguri 1532.

aus der äußeren Veranlassung der Irrlehrer, sondern zugleich aus dem inneren Triebe des apostolischen Amtes zu verstehen sey. Er beobachtet und erklärt die rhetorische Eigenthümlichkeit aber meist zu schulmäßig und nur im Einzelnen. Wie wenig es der Zeit gegeben war, in den inneren Zusammenhang und die besonderen historischen Verhältnisse des Briefes einzudringen, zeigen Calvin [1]) und Beza [2]), welche sonst die Gabe dazu haben. Sie kommen beyde nicht dazu, sich die historische Situation, woraus er hervorgegangen ist, anschaulich zu machen und die innere Composition und Oekonomie des Ganzen daraus zu begreifen. Beza insbesondere, in dem sich der exegetische Verstand seiner Zeit concentrirt, verfolgt den Zusammenhang von Vers zu Vers, erklärt den Uebergang zuweilen richtig, legt vieles Einzelne mit philologischem Tacte aus; aber in den meisten Fällen observirt er nur im Einzelnen das Progressive, die Digressionen und Regressionen, ohne auf den Grund und Zusammenhang dieser Erscheinungen einzugehen.

Nimmt man dazu, was der vortreffliche Joachim Camerarius [3]) bey einzelnen Stellen der drey Briefe meist Treffendes bemerkt, aber nur über die grammatische Structur, so hat man wohl das Beste, was die Reformationszeit für die Joh. Briefe geleistet hat.

Jede Zeit hat ihren eigenthümlichen Beruf, ihr Bedürfniß und Maaß im Verständniß der heil. Schrift. Die Exegeten der Reformationszeit haben das unbestreitbare Verdienst, die wahren Principien der Schriftauslegung herausgearbeitet zu haben zu ewiger Geltung. Sie lebten

1) Commentar. in epistol. canonic. s. catholic. v. J. 1551. in den Opp. ed. Genev. Tom. 5. P. 3.

2) N. T. c. annotationib. Cantabr. 1642.

3) Notatio figurarum s. Commentarius in N. Foedus, elaboratus studio et diligentia Ioach. Camerarii. Cantabr. 1642. fol.

mehr in der Schrift, als wir. War ihnen diese mehr, als uns, das lebendig gegenwärtige Wort Gottes, so verstanden sie dieselbe auch mehr unmittelbar aus dem Leben einer der Ursprungsperiode des Christenthums verwandten großen Zeit. Aber sie sind die Gründer und Anfänger der exegetischen Kunst, nicht die Vollender. Die historische und philologische Seite ist unvollkommen. Das praktische Ergreifen und Anwenden des Allgemeingültigen in der Schrift läßt das historische und kritische Interesse und Verstehen kaum aufkommen. Ohne dieses aber ist auch jenes ohne wissenschaftliche Sicherheit und Klarheit. So haben sie auch von dem besonderen exegetischen Probleme des Joh. Briefes mehr nur einzelne Momente aufgefaßt und zu lösen versucht; die vollständigere Erkenntniß und Lösung der Aufgabe haben sie ihren Nachfolgern überlassen.

Was ist nun seit der Reformationszeit für die Auslegung, besonders des ersten Joh. Briefes, geschehen? Die Litteratur wird reicher, mannigfaltiger. Es wäre aber unnütz, alles zu verzeichnen und zu behalten. Nur das, worin Fortschritt, Neues, Eigenthümliches ist, hat historische Bedeutung.

So lange das eigentlich theologische, so praktische, wie dogmatische Interesse vorwaltet, sieht man die Ausleger besonders mit zweyerlei beschäftigt, erstlich den dogmatischen Gehalt und Zusammenhang des Briefes zu bestimmen und zu erklären, sodann die praktischen Momente zu gewinnen und zu formiren. Jenes ist vorherrschend in der Zeit des strengeren systematischen Denkens in der Evangelischen Kirche. Indem man aber bemühet ist, ein systematisches Schema, gleichsam ein Netz über den Brief zu ziehen, um sich in ihm theologisch zu orientiren, entsteht vermöge des exegetischen Gewissens, durch die Schwierigkeit, die man dabey findet, nothwendig die Frage nach der Composition und Methode des Briefes. Je mehr von den Meisten das Schema nur nach den hervorstechenden

Hauptgedanken gebildet, und die Verbindungslinien weniger aus dem Briefe ſelbſt gewonnen, als durch anderweitige theologiſche Gedankenentwicklung gemacht ſind, deſto mehr ſcheint den exegetiſch Gewiſſenhaften der Brief ſich jeder Diſpoſition und Analyſe zu widerſetzen. So wird ſeine Zuſammenhangsloſigkeit von Vielen behauptet, nachgewieſen, beklagt, entſchuldigt, am Ende auch erklärt. Dr. Hunnius [1]) ſagte: varius est (Ioannes) pro more et libertate spiritus apostolici. Man erfindet für die Darſtellungsweiſe des Joh. den charakteriſtiſchen Ausdruck der aphoriſtiſchen. Wer das ſtreng nimmt, entbindet ſich von jeder genaueren exegetiſchen Conſtruction des Zuſammenhanges. Aber dieſe Richtung im Extreme findet wieder ihren Widerſpruch in der unmittelbaren Erfahrung, daß ſtellenweiſe der Schriftſteller ſelbſt den Zuſammenhang ausgedrückt hat. So wird lange hin und her disputirt, ein Schema des Briefes nach dem andern gemacht und verworfen, bis der für ſeine Zeit ſehr ausgezeichnete Straßburger Exeget Sebaſtian Schmid in ſ. Commentarius in primam Ioannis Epistolam 1687. 4. [2]) einen mittleren Standpunct gewinnt, von welchem er die aphoriſtiſche Darſtellungsweiſe zugeſteht, aber zugleich die Verbindung der einzelnen Hauptſätze ſo weit verfolgt, als ſie ihm exegetiſch erkennbar und nachweislich iſt. So wird manches gewonnen und richtig beſtimmt. Wiewohl die theologiſche Gedankenentwicklung durchweg die Hauptſache iſt, ſo fehlt es doch nicht an der philologiſchen und ſelbſt kritiſchen Erörterung. Und da der Commentar auf einem ausgebreiteten Studium früherer Auslegungen beruht, — (namentlich werden beſonders nur die Lutheriſchen Exegeten, Hunnius und Erasm. Schmid, und die Römiſchen Juſti-

1) Aegidii Hunnii Epist. canonica Ioannis — perspicua enarratione illustrata. 1586 et 1592. 8.

2) Dann 1707 und 1727.

nian und Este angeführt, —) so giebt er uns gewissermaßen ein Resultat der bisherigen Exegese und ein Bild von der Art, wie man am Ende des 17. Jahrhunderts in der Deutschen Evangel. Kirche den Brief verstand. Abgesehen von sonstigen Mängeln, namentlich der Weitschweifigkeit, und dem dogmatischen Drucke, unter dem die Exegese gehalten wird, bemerkt man an den Prolegomenen, daß das Interesse an den historischen Untersuchungen noch ganz untergeordnet, ja kaum erwacht ist. An wen, (ob an die Parther) wann, warum, woher der Brief geschrieben sey, — alle diese Fragen, sagt Schmid, könne man mit den früheren Exegeten übergehen, weil alles ungewiß sey und sich nichts entscheiden lasse. Der herrschende Begriff der kathol. Briefe begünstigt diese Sorglosigkeit.

Die Exegeten der Spenerschen Schule, welche damahls an die Reihe kam, waren nicht geeignet, die Auslegung des Briefes in dieser Hinsicht zu fördern. Sie entwinden sich der scholastischen Dogmatik, aber sie werden nicht frey davon. Sie suchen das Praktische, aber ohne die gehörige Vermittlung durch die historische Forschung. Spener[1]) enthält sich absichtlich aller philologischen und kritischen Untersuchung, und ist nur darauf aus, die Glaubens- und Lebenssätze des Briefes zu entwickeln und anzuwenden. Aber ein Mann, wie Spener, ist nie ohne Goldkörner. Der Lateinische Grammatiker Joachim Lange[2]) dagegen treibt die Grammatik mit Fleiß, giebt von Vers zu Vers die connexio und die analysis an, fügt auch zur

1) Ph. Jak. Spener, Johannis erste Epistel nach ihrem Wortverstand, von Versicul zu Versicul sammt ausgezogenen Lehren und Lebensregeln, auch einer völligen Paraphrase erklärt. Halle 1699. 4.

2) Exegesis epistolarum Ioannis, qua supervacuis omissis praeter ostensam singulorum membrorum συναφειαν et analysin, cuiuslibet loci, vocisque et locutionis genuinus sensus nec non emphasis et parallelismus — — eruuntur et proponuntur. Halae 1713. 4.

exegesis den usus hinzu, aber alles mit einer so schulmeisterlichen Breite und Weitschweifigkeit, daß er über die fünf nicht langen Kapitel des ersten Briefes allein 786 Seiten in 4to schreibt, und doch meint, noch Ueberflüssiges weggelassen zu haben. Die Geschmacklosigkeit der exegetischen Methode der Zeit, welche alle Momente der Auslegung verbindet, ohne sie wahrhaft zu vereinigen, erreicht hier den Gipfelpunct zum warnenden Exempel.

Unterdessen hatte der classisch gebildete, theologisch freyere Hugo Grotius außerhalb der theologischen Schule einen besseren Geist und Geschmack in der Exegese des N. T. begründet. Seine Auslegung der Joh. Briefe, in der Form kurzer Observationen, verbannt die langen dogmatischen und moralischen Diatriben, wodurch der Schriftsinn mehr verdunkelt, als aufgeklärt wird. Er setzt statt der kirchlichen Glaubensanalogie die Analogie der Schrift. Die Construction des Zusammenhanges im Ganzen tritt bey ihm etwas zurück. Aber indem er der philologischen Grundlage mehr Raum und Kraft giebt, erregt er zugleich das Interesse an historischen Fragen und Untersuchungen. Er bedient sich dabey, wie natürlich, der historischen Conjectur; ist aber darin, weil er ohne Weiteres an die Augustinische Ueberschrift ad Parthos anknüpft, höchst unglücklich. Auch die polemischen Beziehungen des Briefes trifft er nicht und versteht die betreffenden Stellen falsch. Johannes wolle, sagt er, die Parthischen Judenchristen ermahnen, sich in den Zwiespalt der Juden jenseits des Euphrat nicht einzulassen, und sich vor ihren Landsleuten durch Liebe untereinander auszuzeichnen, sodann aber sich durch das Gerücht von den in Palästina erschienenen falschen Messiassen und Volksbefreyern nicht irre machen zu lassen. Es liegt auf der Hand, daß diese Vermuthungen eben so ungründlich und unhaltbar, als das Verstehen des Briefes daraus unmöglich ist. Allein bey dem allen hat Grotius das Verdienst, die Forschung

nach der historischen Situation der Joh. Briefe kräftig angeregt zu haben.

Es dauert lange, ehe der bessere Geist des Hugo Grotius durchdringt. Zunächst erfährt er nur Widerspruch von Seiten der theologischen Schulen. Aber selbst Abr. Calovius [1]), indem er ihn bekämpft und die unhaltbare Conjectur des Hugo Grotius glücklich widerlegt, wird doch genöthigt, genauer auf die historische Seite der Auslegung einzugehen. Dieser Mann ist sonst so sehr der Repräsentant der älteren Schule, daß er bey allem gesunden exegetischen Verstande, den er sonst hat, sogar behauptet, der Brief sey überwiegend didaktischer Art und müsse secundum capita doctrinae disponirt werden. Selbst in der kirchlichen Parthey, wozu man den Hugo Grotius zu rechnen pflegt, der Arminianischen, beherrscht die ältere Methode den Simon Episcopius noch so sehr, daß er in seinen lectiones sacrae in primam epistolam catholicam apostoli Ioannis [2]), den Brief mehr zum Texte dogmatischer und moralischer Abhandlungen und Anwendungen zu machen, als ihn in seinem ursprünglichen historischen Sinne auszulegen bemühet ist. Der treffliche Mann lebt und webt in dem Briefe. Seine Begeisterung für dessen Schönheit und Tiefe ist selbst in ihren Uebertreibungen achtungswerth [3]). Aber der eigentliche Genius

1) Biblia illustrata N. T. Tom. 2.

2) Nach seinem Tode von Limborch herausgegeben in den Opp. theologic. Par. 2. Roterd. 1665. pag. 173—429.

3) Oratio s. praefatio in explicationem primae Epistolae catholicae apostoli Ioannis, und Orat. s. praefatio in Novi Testam. brevem et succinctam interpretationem. Opp. P. 2. p. 590 sqq. In der letzteren entschuldigt er sich über die Ausführlichkeit seiner Vorlesungen über den ersten Joh. Brief, indem er sagt: Fateor lubens idem mihi evenisse, quod iis solet, qui in tabulam mirae atque inusitatae pulchritudinis incidunt. Non vident in ea protinus et prima statim fronte universam totius operis venustatem atque elegantiam; sed quo profundius oculis in eam descendunt, animumque propius advertunt, eo plus artis atque industriae sub umbris atque in recessu ipso latere

der Schrift entgeht ihm doch. Bey allem logischen und rhetorischen Schematismus, den er im Einzelnen anwendet, gelingt es ihm nicht, den Zusammenhang, die Composition des Ganzen zu erfassen. Aus Verzweiflung daran nimmt er selbst im echtesten Text Interpolationen an. Die historischen Verhältnisse und Beziehungen berührt er kaum, und versteht so den Brief mehr aus den hervorstechenden Hauptgedanken, als dem lebendigen Zusammenhange des Ganzen im Geiste und der historischen Situation des Schriftstellers.

In der ganzen zweyten Hälfte des 17. Jahrh. ist in der Englischen Kirche die Paraphrase und Erklärung des N. Testam. von Heinrich Hammond im großen Ansehen. Joh. Clericus macht sie durch eine Lateinische Uebersetzung auch in den übrigen Protest. Kirchen bekannter und durch seine Anmerkungen noch beachtungswerther und brauchbarer [1]). Hammond geht in die historischen Verhältnisse der Joh. Briefe genauer ein und sucht sie daraus zu verstehen. Aber dadurch, daß er die August. Ueberschrift ad Parthos gelten läßt, unter der ἐσχάτη ὥρα 2, 18. die nahe bevorstehende Zerstörung Jerusalems versteht, die ganze erste Epistel als eine Bekämpfung der Simonischen Gnostik betrachtet, bekommt er einen falschen Standpunct, von welchem aus er vieles gar nicht, anderes falsch versteht. Er zieht, so viel ich weiß, zum ersten Mahle die nächstliegende Litteratur, die Ignatianischen Briefe und den Brief des Polykarp, in genauere Vergleichung. Aber ohne wesentliche Frucht. Statt mit Hülfe dieser Parallelen von dem philologischen Verständniß der betreffenden Stellen des Briefes aus die histori-

observandi et sensim paulatimque penitius introspiciendo ita proficiunt, ut eundem explere animum nequeant, sed artis totius pulchritudinem oculis et vultu toto suo exhaurire gestiant.

1) H. Hammondi Paraphr. et Annotat. in N. T. ex Anglica lingua in Latinam transtulit, — — auxit I. Clericus. Ed. 2da. Francof. 1714. Tom. 2.

schen Momente der Johanneischen Polemik zu bestimmen, verfährt er umgekehrt, und legt nach einem anderswie gewonnenen historischen Bilde des Zeitalters, dem es an aller Deutlichkeit und Unterscheidung des Einzelnen fehlt, jene Stellen aus. Clericus bemerkt und corrigirt richtig die Hauptirrthümer. Er hat Recht, daß die antignostische Polemik nicht den Grundton und Zusammenhang des Briefes bestimme. Aber bey seiner Flüchtigkeit gelingt es auch ihm nicht, in das Innere des Briefes historisch einzudringen. Ungleich weiter führt die Auslegung von Beausobre und Lenfant [1]). Sie zerstören das Vorurtheil, daß der Brief an die Parther gerichtet sey, entwickeln den Zusammenhang und suchen die historische Situation der Briefe deutlich zu machen, aber unter der falschen Voraussetzung, daß der erste an Judenchristen geschrieben sey, und 4, 2. 3. eben nur die Rede davon sey, ob der Messias schon gekommen sey, oder nicht, mißlingt es ihnen.

In Deutschland hatte sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. ein Mann gebildet, der durch ausgezeichnete exegetische Gaben, besonders aber durch seine besondere Gemüthsart, welche ich die Christliche Sinnigkeit nennen möchte, vorzüglich geeignet schien, das exegetische Problem der Joh. Briefe zu lösen, — ich meine den trefflichen J. A. Bengel. Was insbesondere den ersten Brief betrifft, so geht er in seinem Gnomon vorzugsweise von dem philologischen Verständnisse des Einzelnen aus, sieht sich mit sinnigem Verstande jedes genau an, Form, Inhalt, Zusammenhang, historische Beziehung der Sätze, und, indem er so eine feine Observation nach der anderen macht, — zuweilen etwas zu künstlich, — sucht er von [illegible] Puncten aus, wo der Brief selbst eine Uebersicht gewährt, den Zusammenhang, die Composition des Ganzen und die

1) Le N. Testam. — avec des notes literales. Amsterd. 1718. 4. Vergl. dazu Beausobre Remarques historiques, critiques et philologiques sur le N. T. à la Haye 1742. 4.

hiſtoriſchen Verhältniſſe des Briefes zu erforſchen. Er begreift richtig, daß das polemiſche Element nur untergeordnet und mittelbar iſt; er beſtimmt das Verhältniß von 4, 1 ff. zu 2, 19 ff. mit ſicherem Tacte, ſieht, daß hier nur die Spitze des antichriſtlichen Irrthumes im Allgemeinen ausgedrückt, dort aber das doketiſche Irrweſen bezeichnet wird, hebt die innere Ordnung der Gedanken bey ſcheinbarer Unordnung hervor, und reducirt den Inhalt und die Form des Briefes, jenen auf die Hauptmomente [1]), dieſe auf die Eigenthümlichkeit des Johanneiſchen Styles, und gewährt ſo durch ſeine originelle concentrirende Behandlung für ſeine Zeit ein ſo ausgezeichnetes inneres Verſtändniß des Briefes, daß keiner der nächſtfolgenden Interpreten mit ihm verglichen werden darf. Man vergißt über ihm leicht den etwas früheren Commentar von W. Whiſton [2]) mit ſeinen Singularitäten. Whiſtons Landsmann G. Benſon [3]) iſt ungleich gründlicher und lehrreicher im Ein-

1) Partes sunt tres, ſagt er zu 1 Joh. 5, 6. Exordium 1, 1—4. Tractatio 1, 5—5, 12. Conclusio 5, 12—21. Tractatio habet duas partes: I. speciatim a. de communione *cum Deo* in luce 1, 5—12. b. de communione cum *Filio* in luce 2, 1 sqq. subiuncta applicatione propria ad patres, iuvenes, puerulos 2, 27. Innectitur hic adhortatio ad manendum in eo 2, 28—3, 24. ut fructus ex *manifestatione* eius in *carne* se porrigat ad *manifestationem gloriosam*; c. de corroboratione et fructu mansionis illius, per *spiritum sanctum*, 3, 24—4, 19. II. per symperasma s. congeriem de testimonio Patris et Filii et Spiritus Sancti, cui fides in Iesum Christum, generatio ex Deo, amor erga Deum et filios eius, observatio praeceptorum et victoria mundi innititur. — Auch durch das Spielende hindurch ſieht man den treffenden Blick. — Ueber die Ordnung ſagt er: Quamquam multa videri possint sine ordine repeti, tamen ordinatissimis modis ex aliis causis alio intuitu eadem illa consectaria formantur.

2) Commentary on the 3 catholik Epistles of S. John 1719. 8.

3) Paraphr. and notes on the 3 epistles of S. John, attempted in imitation of Mr. Lockes manner (jetzt keine Empfehlung mehr!) Lond. 1749. 4. S. Paraphr. and notes on the catholik Epistles. London 1749. — Beachtenswerth ſind dabey die history of S. John, die Diſſertation über 1 Joh. 5, 16. 17., und die Vertheidigung der Joh. Authentie des 2. u. 3. Briefes gegen Grotius.

zelnen. Er meint, eine anschauliche Geschichte der Sitten und Zustände der Gemeinden, an die Joh. schreibe, würde, wenn sie möglich wäre, den besten Commentar zu dem Briefe geben. Aber, wie wenig er im Stande war, die darauf sich beziehenden Reflexe des Briefes aufzufassen, sieht man daraus, daß er aus 2, 7. 13. u. 14., weil hier solche angedeutet würden, die Jesum noch persönlich gekannt haben, schließt, der Brief sey an Judenchristen in Judäa und Palästina geschrieben. — Der gelehrte Chph. Wolf [1]) sammelt und beurtheilt die früheren Auslegungen, aber aus Mangel an exegetischer Originalität bringt er die Auslegung selbst nicht weiter; ja er bleibt hinter J. A. Bengel weit zurück. Wir haben oben schon bemerkt, wie Oporinus [2]) in derselben Zeit den Zusammenhang, die Oekonomie des Briefes gründlicher untersucht, und den Grundgedanken desselben im Ganzen richtig bestimmt hat. Er sucht die Polemik gegen die häretische Gnosis mit dem paränetischen Grundcharakter des Briefes inniger zu verbinden, aber am Ende findet er das Antihäretische überall. Das Suchen nach Emphasen und die beständige Beziehung der Johanneischen Bewahrung und Befestigung der Gemeinschaft der Christen mit dem Vater und dem Sohne auf die häretische Störung und Bestreitung dieser Gemeinschaft — läßt ihn zu keiner klaren exegetischen Einsicht in den Brief kommen. Die einzelnen Observationen von Heumann [3]) sind dankenswerth, und noch jetzt zu beachten. Aber erst nach ihm beginnt für die Auslegung des Briefes eine neue Epoche.

---

1) In den curis philol. et critic. Tom. 5.

2) Paraenesis Ioannis ad primos Christianos — — i. e. Ioannis epistola prima a nodis interpretum liberata. Gotting. 1741. 4.

3) Hebdomas Ioannea, h. e. Explicatio septem locorum primae Ioannis Epistolae, in der Nova sylloge Dissertatt. p. 133 sqq. Er erklärt hier folgende Stellen 5, 16. 6. 21. 1, 1. 2. 3. 2, 16. 3, 20. 4 20.

Bis in die Mitte des 18. Jahrh. war die Erforschung der historischen Verhältnisse der Joh. Briefe zwar wiederholt angefangen, von Vitringa [1]) auch mit Glück, aber immer wieder unterbrochen und zurückgeschoben worden. Erst seit J. D. Michaelis und Semler wird sie mit ununterbrochenem Fleiße von den Deutschen Exegeten betrieben, und zwar eine Zeitlang so sehr als Hauptsache, daß man über dem Suchen nach dem äußeren historischen Verständnisse das innere theologische, wenigstens Anfangs, fast vernachlässigt und verlernt. Ja die Vernachlässigung dieser andern gleich wesentlichen Seite wird Ursache, daß man in jenem oft sehr fehl trifft.

J. D. Michaelis [2]), indem er dem ersten Briefe den eigentlichen Briefcharakter gänzlich abspricht, hält die Schrift für „ein Buch", worin Joh. seine Abgeneigtheit von den Lehren Cerinths und der Gnostiker allen Christen bezeugen wolle. Aber er ist unsicher, ob Cerinth besonders oder die Gnostiker überhaupt bestritten werden. Das Bild, welches er sich von den gnostischen Gegnern des Joh. macht, ist eben so undeutlich und unhistorisch, als die exegetische Erörterung der Joh. Polemik 5, 6 ff. 1, 1 ff. 2, 18 ff. 3, 4. 7. 4, 1—3. ungründlich und willkührlich. Das Verhältniß der polemischen Elemente im Zusammenhange des Ganzen wird kaum berührt, geschweige verstanden. — Semler [3]) hält die Briefform fest. Obwohl er der Meinung ist, daß die historischen und geographischen Verhältnisse des Briefes völlig im Dunkel liegen, weiß er doch aus einzelnen Andeutungen herauszubringen, daß der Brief an Judenchristen, ja Juden außer dem Römischen Reiche geschrieben sey, um die fleischlichen Jüdischen Vorurtheile

1) Observationes sacrae lib. V. Cap. X—XIII. de occasione et scopo Prologi Evang. Ioan. Tom. 2. p. 142 sqq.

2) Einleit. in die göttl. Schriften d. N. B. Bd. 2. S. 1226 ff.

3) I. Sal. Semleri Paraphrasis in primam Ioannis Epistolam cum prolegom. et animadversionibus. Rigae 1782. 8.

von dem Messias und dem Antichrist zu zerstören. Unter dieser Voraussetzung paraphrasirt und erklärt er den ganzen Brief als eine Polemik der geistigen und moralischen Religion gegen das Judenthum, so daß er selbst 4, 2. 3. darauf bezieht, als eine Erklärung des Johannes, daß der Messias nicht erst noch zu erwarten, sondern bereits erschienen sey.

Semlers Schüler, Löffler [1]), geht wesentlich denselben Weg. Er zerstört das Vorurtheil, daß der Brief keine bestimmte historische Situation habe; er weis't nach, daß die Gemeinden, an die der Brief gerichtet sey, wegen 5, 21. unter den Heiden gesucht werden müßten; er verwirft die Ueberschrift ad Parthos als völlig unhistorisch; aber er wagt doch nicht zu entscheiden, ob die Kleinasiatischen Gemeinden der bestimmte Leserkreis des Briefes gewesen. Der Brief erscheint ihm als eine aus dogmatischem und moralischen Stoffe gemischte Epistel. Die dogmatische Seite faßt er aber rein polemisch. Gegen J. D. Michaelis bestreitet er die polemischen Beziehungen auf die Gnostiker. Aber so leicht es ihm wird, die Michaelische Ansicht zu widerlegen, so wenig gelingt es ihm, den Brief aus der Polemik gegen Judaisirende Irrlehre, Jüdischen Particularismus, Jüdische Gesetzlichkeit und Jüdisches Vorurtheil gegen die Erscheinung Christi im Fleische zu erklären. Er ging darin so weit, daß er sogar meinte, der Brief könne auch für unbekehrte Juden bestimmt seyn [2]).

Das Problem der polemischen Seite des Briefes beschäftigt die Forscher eine Zeitlang fast ausschließlich.

Man bemerkt zunächst zwey Hauptrichtungen. Die eine, von Semler und Löffler ausgehend, leugnet die antignostische Tendenz des Briefes und behauptet die

1) Dissertatio historic. exeget. Ioannis Epistola prima Gnosticos impugnari negans. Francof. ad Viadr. 1784. in Velthusen, Kuinoel et Ruperti Commentt. theologicae Vol. I. p. 138 sqq.

2) Ueber die kirchl. Genugthuungslehre. Züllichau 1796. S. 153 ff.

antijüdisch'e. Aber das Jüdische Irrwesen und die Art der Polemik dagegen wird sehr verschieden bestimmt. Tittmann [1]) z. B. zeichnet ohne alle Rücksicht auf den Unterschied der Zeit die Johanneischen Antichristen ganz nach dem Bilde der falschen Apostel in den Briefen an die Korinther. Andere, wie S. G. Lange und Eichhorn [2]) schließen aus 2, 19 ff., daß Johannes gegen Judenchristen streite, welche zum Judenthum völlig zurückgefallen waren, Bolten [3]) weiß, daß die Irrlehrer Judenchristen gewesen, welche zur Zeit des Jüdischen Krieges nach Kleinasien geflüchtet. — Während dann die einen sich begnügen, die antijüdische Polemik auf einzelne Stellen zu concentriren, lassen die andern sie durch den ganzen Brief herrschen und überall mittönen [4]). Diese letzte Ansicht führt zu den gezwungensten Auslegungen, wie denn z. B. Oertel Kap. 2, 15. so erklärt: „Hänget Eure Herzen nicht an den Geist der Rohheit, wie er im verdorbenen Judenthum noch herrschend ist." Ueberhaupt aber leidet die ganze Richtung an einem doppelten Irrthume, einmahl nämlich, daß die polemische Beziehung des Briefes fast nur exegetisch, nicht auch zugleich kirchenhistorisch bestimmt wird, sodann aber, daß man bey der exegetischen Bestimmung immer schon voraussetzt, Johannes habe ganz im Jüdischen Nationalbewußtseyn geschrieben, und Kap. 2, 18 ff. so bezogen zum hermeneutischen Kanon für Kap. 4, 1 ff. macht, während doch das näher bestimmende Moment offenbar nicht dort, sondern hier liegt. Die antignostische Färbung schien aber am Ende Einigen, wie Ziegler und

1) De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. 1773.

2) Lange, die 3 Briefe des Joh. übersetzt und erklärt 1797. S. 19—28. Eichhorn Einleit. in das N. T. Bd. 2. § 178.

3) Die neuest. Briefe Th. 3. Vorrede S. 25 ff.

4) J. B. Oertel, Johannis drey Briefe hebraismenfrey übersetzt u. s. w. 1795.

Hänlein [1]), so stark, daß sie, obwohl sie die Jüdische Irrlehre für den Hauptgegensatz hielten, doch eine gnostische Modification derselben gelten ließen. Ziegler charakterisirt die Gegner als gnostische Judenchristen, aber bloß nach den zum Theil falsch verstandenen Stellen des Briefes, ohne alle kirchenhistorische Nachweisung.

Unstreitig würden diejenigen, welche mit J. D. Michaelis und Vitringa die antignostische Beziehung des Briefes für das Hauptmoment der Joh. Polemik erklärten, besonders seit sie durch genauere Verbindung mit den historischen Untersuchungen über das Joh. Evangelium eine breitere historische Basis gewannen, sehr bald den Sieg davon getragen haben, wenn sie nicht erst im Streit die Bedingungen des Sieges hätten lernen und erwerben müssen. Diese Bedingungen aber sind folgende zwey: Erstlich, die genauere kirchenhistorische Unterscheidung zwischen den ersten Anfängen der Gnostik im apostolischen Zeitalter, und der späteren Entwicklung, beruhend auf einer lebendigen Gesammtanschauung des apostolischen Zeitalters in seinem pragmatischen Zusammenhange mit dem nächst folgenden. Zweytens, die tiefere exegetische Einsicht in das innere Verhältniß der polemischen Elemente des Briefes untereinander und zu der Composition und dem Tone des Ganzen. An diesen beyden Bedingungen fehlte es aber wenigstens im Anfange der gelehrten Disputation noch sehr.

Was die kirchenhistorische Seite der Untersuchung betrifft, so wurde zunächst darüber gestritten, ob der Brief und das Evangelium gegen Gnostiker überhaupt, die man sich in einem sehr unbestimmten Bilde dachte, oder gegen besondere namhafte Richtungen und Schulen der Gnostik

1) Ziegler in der Abhandl. der erste Brief des Joh. ein Sendschreiben und keine Abhandlung in Henkes Magazin Bd. 6. Stück 2. S. 271 ff. Hänlein Einleit. in das N. T. Th. 2. Bd. 2. S. 461 ff.

gerichtet sey, ob insbesondere gegen Cerinth und seine Secte, oder gegen den Doketismus. Dieß waren bekannte Ansichten. Aber im Streit entstand das Bedürfniß genauerer Begründung. Die Tradition von der Gleichzeitigkeit des Johannes und Cerinth, von der Begegnung beyder in Ephesus, schien, seit man dem Hauptgewährsmanne, dem Irenäus, wieder mehr Glauben schenkte [1]), die anticerinthische Polemik historisch außer Zweifel zu setzen. Die Verbindung des Jüdischen und Gnostischen in der Cerinthischen Richtung entsprach dem durch Combination von 2, 18 ff. 4, 1 ff. und 5, 6 ff. exegetisch gewonnenen Bilde des Irrwesens. Wendete man ein, die anticerinthische Tendenz sey zu wenig markirt, so hieß es wohl, die mittelbare (ex obliquo) Polemik des Briefes bringe dieß mit sich. Diejenigen, welche von 4, 1 ff. ausgehend die antidoketische Polemik annahmen, rechtfertigten sich historisch durch entsprechende Parallelen aus den Ignatianischen Briefen [2]). Dieß schien um so sicherer, da die Echtheit dieser Briefe je länger je mehr anerkannt wurde. Allein, wenn man auch zugab, daß 4, 1 ff. einen antidoketischen Ton habe, so schien doch 2, 18 ff. 3, 4. und 5, 6 ff. damit nicht zu harmoniren. In der letzteren Stelle wenigstens glaubte man sicher den Anticerinth zu entdecken. Die Meinungsverschiedenheit vermehrte Storr [3]) durch die Vermuthung, daß, wie das Evangelium offenbar gegen die Johannisjünger der Zeit gerichtet sey, so auch der Brief. Diese, als halb jüdische, halb gnostisirende Leugner der Messianität Jesu, schienen ihm in Verbindung mit den Cerinthianern das entsprechende historische

1) Herder und Oertel nannten den Irenäus einen Mährchensammler.

2) S. den sehr schätzbaren Versuch einer Einleitung in den ersten Brief Johannis von M. in Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. Bd. 1. S. 69—86.

3) Ueber den Zweck der Evangel. Geschichte und der Briefe des Johannes, zweyte Ausg. 1810.

Gemählde zu bilden, woraus sich alle polemischen Momente der Briefe, wie des Evangeliums vollkommen verstehen lassen. Es ist warnend zu sehen, mit welchem Scharfsinne Storr im ganzen ersten Brief überall das zweyschneidige Schwert gegen die Cerinthianer und die Johannisjünger zu entdecken weiß. Er sagt [1]): „daß wir die Gegner, welche Johannes in seinen Briefen — — vor Augen hatte, vollständig kennen, schließen wir daraus, weil der Apostel selbst die vielen Widersacher der rechten Lehre von Jesu Christo 2, 18—26. 4, 1. 3. 2 Br. 7. in zwey Classen eintheilt, wovon die eine bey allem Ruhme einer besonderen Erkenntniß die Gebote Christi nicht halte, 2, 4—6., und die andere sich viel darauf zu gute thue, daß ihr in der Person des Täufers das Licht erschienen sey, aber durch ihr feindseliges Betragen gegen die Christen ihre Verblendung genug zu erkennen gebe. 2, 9—11. Und diese Eintheilung behält der Apostel so beständig vor dem Gesichte, daß er gemeiniglich neben der Beobachtung der Gebote Gottes die darunter schon begriffene 3, 23. Liebe gegen die Christen noch besonders empfiehlt, weil das letztere im Gegensatz gegen die Johannisjünger eben so nöthig war, als in Rücksicht auf die Cerinthianer vor einem unrichtigen Lebenswandel überhaupt gewarnt werden mußte. — Und an einer andern Stelle [2]) erklärt er 2, 20 f. so: „Ihr habt den Geist von dem, der heilig ist, und weder an dem leichtsinnigen Wesen der Cerinthianer, V. 3—6. 16., noch an der Lieblosigkeit der Johannisjünger V. 9—11. ein Wohlgefallen haben kann, u. s. w." Storrs Aufwand von Gelehrsamkeit konnte eine Zeitlang blenden, aber am Ende entdeckte man doch bald, daß es dieser Ansicht sowohl an einer sicheren historischen Begründung [3]),

1) A. a. O. S. 223 ff.
2) S. 388.
3) S. m. Commentar über das Evangel. Einleitung. Bd. 1. S. 147. 179 ff.

als auch an einer gehörigen exegetischen Rechtfertigung fehle. Wer einigen exegetischen Tact hatte, fühlte die entsetzliche Quaal, womit Storr jeden unschuldigen Ausdruck und die einfachsten Ergüsse der apostolischen Parakleſis nöthigte, polemisch zu werden. Man konnte es keinem verdenken, der am Ende voll Verdruß darüber jede polemische Beziehung des Briefes leugnete. Der jüngere Flatt [1]) fühlte in dem Gewirr verschiedener Meinungen über die polemische Veranlassung und Tendenz des Briefes das Bedürfniß, dieselben einer Classification und genaueren Kritik zu unterwerfen. Aber er kam in seinem Resultate doch über Storr nicht hinaus, indem er behauptete, es stehe nichts im Wege, ja 2, 18. ἀντίχριστοι πολλοὶ und 4, 1. πολλοὶ ψευδοπροφῆται nöthige, anzunehmen, daß Joh. zwey oder mehrere gnostische Secten, welche einstimmig darin gewesen, daß Jesus der Messias nicht sey, in seinem Briefe bekämpft habe. Es leuchtet ein, wie wenig das πολλοὶ, welches nur die numerische Vielheit der Irrlehrer und Antichristen, nicht die Mannigfaltigkeit in der Irrlehre bezeichnet, geeignet ist, jene Ansicht zu rechtfertigen, der ohnehin der einfache Ton des Briefes völlig widerspricht.

Wer den Untersuchungen in dieser Richtung aufmerksam gefolgt ist, wird zugeben, daß es dabey an aller wahren exegetischen Einsicht in den Zusammenhang und die Composition des Briefes fehlte. Man griff die Stellen, welche irgend eine polemische Beziehung zu haben schienen, einzeln heraus, und bestimmte die polemische Beziehung kirchenhistorisch, ohne zuvor exegetisch die Schwäche und Stärke des polemischen Tones, ohne das Verhältniß der Stellen untereinander und zu dem Zusammenhange des Ganzen gehörig zu untersuchen. Immer fühlbarer wurde

1) Dissertatio historico-exegetica, qua variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Ioannis epistola notatis sententiae modesto examini subiiciuntur. Tubing. 1809. 4.

das Bedürfniß einer Auslegung, welche die Aufgabe löste, den Brief als ein Ganzes im Zusammenhange aus dem Charakter und den gewissen historischen Verhältnissen des apostolischen Zeitalters verständlich zu machen.

Die früheren Arbeiten von Michael Weber [1]), Schirmer [2]), waren für ihre Zeit verdienstlich und förderlich. Aber selbst die eindringendere Lat. Paraphrase von Semler und die scholienartige, nach dem Maaße der älteren philologischen Schule treffliche Auslegung von Joh. Bened. Carpzov [3]) genügten nicht mehr. Oertels Commentar: Johannis drey Briefe, Hebraismenfrey übersetzt und philosophisch erklärt, Frankf. und Leipz. 1795. 8. war allerdings in einem neuen Geiste, führte aber, indem er den ganzen Inhalt in Kants moralische Religion auflöste, von dem historischen Verständnisse gänzlich ab. In Nath. Morus Praelectiones exegeticae in tres Ioannis Epistolas cum nova earundem periphrasi latina. Lips. 1796. 8., nach seinem Tode herausgegeben von Hempel, herrscht die einfache philologische Auslegung der Erneſtischen Schule. Aber unter der Voraussetzung, daß die historischen Verhältnisse des Briefes durchaus nicht mehr erkennbar seyen, bleibt der treffliche Mann bey dem Einzelnen stehen, ohne die Construction des inneren Zusammenhanges und der äußeren Beziehungen auch nur zu versuchen. G. S. Lange geht in seinem Commentare [4]) darauf ein. Aber, bey aller Verdienstlichkeit im Einzelnen, fördert er das Verständniß

1) Uebersetzung der Briefe des Joh. nebst einigen Anmerkungen. 1778. 8.

2) Die drey Briefe des Apostels Joh. übersetzt und erklärt. Breslau 1780.

3) S. Ioannis prima epistola graece. Adiiciuntur praeter novam versionem latinam scholia 1773. 4. Neu bearbeitet in Epistolarum Catholicarum Septenarius, etc. Halae 1790. 8.

4) Die drey Briefe Joh. übersetzt und erklärt, nebst Abhandl. über Joh. Charakter, Schreibart und Theologie. 1797. 8.

des Ganzen wenig. Wer 2, 20—28. eine ängſtliche Beſorgtheit finden kann, die zu allem, ſelbſt zu den Schwächen deſſen, den man beſtimmen will, ihre Zuflucht nimmt, ſogar Rednerkünſte aufbietet, um ſich des Andern ſo viel als möglich zu bemächtigen, — den Leſern ſchmeichelt, um ſich ihres Beyfalls deſto mehr zu verſichern, — ferner zu 3, 24—4, 21. ſagt, der Schriftſteller falle hier von einem aufs andere, ſey bald hier bald dort, — iſt über den äußeren Schein des Briefes noch nicht weit hinaus. Dr. Auguſti behandelte in ſeinem Commentare über die kathol. Briefe [1]) die Johanneiſchen nach Verhältniß am kürzeſten. Nur einzelne wenige Stellen werden erörtert, und ſelbſt die hiſtoriſchen Unterſuchungen ſind ſo fragmentariſch, daß es zu keinem zuſammenhängenden Verſtändniß der Briefe und ihrer hiſtoriſchen Verhältniſſe kommt. Das Beſtreben des Verf., auch in den Joh. Briefen Spuren des Eſſäismus zu finden, erinnert an das nicht ſo beſcheidene, aber noch fruchtloſere Bemühen Ballenſtädts [2]), den erſten Brief, wie das Evangelium, ganz aus Philo zu erklären. Gerade der Brief ſcheint ihm am meiſten die geweihete Sprache der eſoteriſchen Religion oder der ſogenannten Myſterien der Hierophanten zu verrathen. In dieſem Sinne wird der Brief von ihm ausgelegt, aber Gott ſey Dank nicht als Werk des Apoſtels Johannes, ſondern eines unbekannten Hierophanten oder Theologen, der ſich in zu weit getriebenen Speculationen verloren habe, weil er vergeſſen, wo die menſchliche Erkenntniß

1) Die kathol. Briefe. Neu überſetzt und erklärt v. J. Chr. W. Auguſti. 2r Theil. 1808.

2) Philo und Johannes, oder neue philoſophiſche Unterſuchung des Logos bey Johannes. 1802. 8., worin eine Paraphraſe und Erklärung des erſten Joh. Briefes aus der Sprache der Hierophanten. Vergl. Philo und Joh. oder fortgeſetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Joh. Schriften, mit beſonderer Hinſicht auf die Frage, ob Joh. der Verf. der ihm zugeſchriebenen Schriften ſeyn könne? 1812. 8.

anfange, und wo sie aufhöre. Das war die Zeit, wo man Kants Lehre mißbrauchte, um die Apostel, ja Christum selbst, zu verlernen, und im Suchen nach handgreiflichen historischen Ursprüngen des Christlichen Glaubens und der apostolischen Lehre außer dem Christenthume, die wahre historische Quelle und den weltgeschichtlich vorliegenden Zusammenhang verkannte. Rosenmüllers, des älteren, Scholien, führten wieder auf den geraden Weg zurück, aber das Beste in diesen Scholien ist aus Knapps Commentatio in locum 1 Ioannis V, 6—11., in qua simul argumentum et series sententiarum per universam hanc epistolam declaratur [1]). Was die historische Situation des Briefes betrifft, so bleibt Knapp bey der Beziehung auf abgefallene Judenchristliche Irrlehrer stehen und erklärt daraus die bezeichnete Stelle mit der ihm eigenen Virtuosität. Auf die innere Oekonomie des Briefes geht er nur insofern ein, als er versucht, den Zusammenhang der Gedanken zu construiren. Darin aber wird er von Rickli weit übertroffen, dessen Homilien: Joh. erster Brief erklärt und angewendet, mit historischem Vorbericht und exegetischem Anhange, Luzern 1828., nicht nur zu den schönsten homiletischen Producten der neueren Zeit gerechnet, sondern auch als ein ausgezeichneter Fortschritt in dem inneren Verständniß des Briefes, seines Inhaltes und seiner Composition, geachtet werden müssen. Der Verfasser erkennt an, was in der ersten Ausgabe des vorliegenden Commentars für die Erklärung des Briefes zu leisten versucht war, er nimmt die Resultate desselben im Wesentlichen an, aber es wird mir nicht schwer zu bekennen, daß diese Homilien wesentlich dazu beygetragen haben, wenn in dieser neuen Ausgabe des Commentars das exegetische Problem, besonders, was den Zusammenhang des Briefes betrifft, vielleicht richtiger erkannt

1) Scripta varii argum. ed. 2da. p. 155 sqq.

und besser gelöst ist. Schon in der ersten Ausgabe war das Hauptbestreben, die historische Untersuchung über die äußeren Verhältnisse des Briefes, seine Veranlassung, seinen Zweck, seine Composition und Oekonomie mit der exegetischen Verständigung seines Inhaltes und Zusammenhanges in gehörige Wechselwirkung zu bringen, beydes aber gebauet auf eine zusammenhängende Anschauung des apostolischen, insbesondere des Johanneischen Zeitalters. Wie sehr gerade diese seitdem besonders durch Dr. Neanders Geschichte der Pflanzung und Leitung der apostolischen Kirche gefördert worden ist, wird von Allen dankbar anerkannt. Aber in solchen Untersuchungen bringt auch der Abweichendste Gewinn. Und so darf auch nicht verkannt werden, was Dr. Paulus in seiner Schrift: Die drey Lehrbriefe von Johannes. Wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersetzt und nach philologisch-notiologischer Methode erklärt. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über die sittlich verderbliche magischparthische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen, Heidelberg 1829. Anregendes und Belehrendes hat. Sofern die exegetische Methode des Verf. nichts weiter ausdrücken soll, als das allgemeine hermeneutische Gesetz, das Wort auch aus der Sache und jedes Einzelne aus dem Zusammenhange des Ganzen zu verstehen, muß man sie billigen. Was aber darin auf die moderne panharmonische Interpretation hinauskommt, ist ein Abweg von der wahren objectiv historischen Methode. Am meisten Aufmerksamkeit verdient der neue Versuch, die historische Situation der Briefe genauer zu bestimmen. Es wird behauptet, der Johanneische Verfasser (also nicht Johannes selbst?) schreibe warnend und befestigend an gleichgesinnte Christen, warnend vor einer falschen Gnosis, aber die Gegensätze derselben nicht polemisch widerlegend. Es ergebe sich besonders aus 1, 8. 10.

2, 4., daß die unjohanneischen Gnostiker (Tiefkenner) im Lichte der Gottheit (immanent in Gott) und ohne Sünde seyn wollten. Verfolge man von da aus die antignostischen Spuren der Briefe und des Evangeliums weiter, so entstehe das bestimmte Bild einer Gnosis, deren Grundlage der parsisch-magische Dualismus sey. Diesen Dualismus, der den Körper als Theil der lichtlosen Materie hasse und die Sünde für etwas außer dem Geiste, dem Lichte, liegendes halte, hätten jene Gnostiker so mit dem Christenthume verbunden, daß sie sich Christum gedacht hätten als einen Lichtgeist, der ohne allen Antheil an der sündhaften Materie, der σαρξ, gesendet sey, um die Geister zu lehren, über das Körperliche Herr zu werden und sich in das Lichtreich wieder emporzuschwingen. Wie nun schon die Grundlage jener Gnosis auf Parthien hinführe, so ergebe sich auch aus der Art, wie im Evangelium auch die bekanntesten Hebräischen Benennungen ins Griechische übersetzt werden müßten, daß die ersten Leser der Briefe wie des Evangeliums in einer philhellenischen, mit dem Jüdischen unbekannten Gegend gelebt hätten, und eben so die, vor denen, als Hassern und Sittenverderbern, sie zu warnen waren. Dieß sey Parthien. Eben darauf weise die Augustinische Ueberschrift ad Parthos hin, — einer von den wenigen Fällen, wo ein richtiger Schall aus dem höheren Alterthume an Augustin gekommen sey. Nur unter dieser Voraussetzung erkläre sich so Inhalt wie Gedankengang der drey Johannesbriefe vollkommen und werde bestimmter und bedeutsamer. — So scheint das Wort Herders [1]) in Erfüllung gegangen zu seyn, der Joh. Brief sey wirklich in der Sprache des Parthischen Heiligthums geschrieben, und er wünsche die Schriften des Joh. von hier aus in ihrem reinen Glanzbilde zu zeigen. Nur daß Herder alles Antignostische leugnete!

1) Erläuter. des N. T. aus einer neueröffneten Morgenl. Quelle S. 12.

Unstreitig hat die doketische Gnosis, vor der Johannes warnt, einen dualistischen Grund und Ursprung. Aber der eigentliche parsische Dualismus ist Anfangs mehr Hintergrund, als das unmittelbar bestimmende Princip. Die Orientalische Gnosis mit ihrem falschen Gegensatze von Geist und Materie und dem daraus entsprungenen Doketismus war längst aus dem tieferen Asien westwärts vorgedrungen, hatte bereits unter den Juden, besonders in Alexandrien, Eingang gefunden. Findet sie schon der Apostel Paulus in den Kleinasiatischen Gemeinden, so ist klar, daß, giebt es nicht andere schlagende Gründe, aus der Warnung vor solchen Gnostikern, welche dualistische und Christliche Denkweise vermischen, durchaus nicht geschlossen werden darf, daß die Briefe nach Parthien bestimmt waren. Philo und Cerinth erklären die Erscheinung hinlänglich. Die Augustinische Ueberschrift ist wenigstens kein schlagender Grund, weiter ostwärts zu gehen. Sie ist mehr Irrthum, als irgend etwas anderes bey diesem Kirchenvater, der in der Erklärung des ersten Briefes nichts davon weiß, daß die Manichäer, mit denen er früher verkehrt, Abkömmlinge derjenigen Lehre waren, gegen welche Johannes warnt. Man muß, glaube ich, zwey Epochen in der Berührung der Orientalischen Theosophie mit dem Christenthume unterscheiden: die erste mehr mittelbare, durch das Judenthum vermittelte, worin der Dualismus durch die Griech. Philosophie abgedämpft ist; im apostol. Zeitalter; und die spätere, im zweyten Jahrhundert, worin der Parsische Dualismus sich unmittelbar mit dem Christenthume verbindet, was sich am stärksten in der Marcionitischen und Manichäischen Gnosis ausdrückt. So scheint also die Ansicht von Dr. Paulus einen Anachronismus zu enthalten. Seltsam verwirft er in dieser Untersuchung allen Gebrauch der Ignatianischen Briefe, obwohl sie, auch wenn sie durchaus unecht wären [1]), ungleich älter sind, als der Augustinische Irrthum ad Parthos. Aber davon abgesehen, wir haben, wenn der Apostel Johannes wirklich der Verfasser der Briefe ist und die Traditionen über ihn

1) Vergl. über die Echtheit der Ignat. Briefe und das Verhältniß der zwiefachen Recension derselben die neueren Untersuchungen von Dr. Kist in Leyden über den Ursprung der bischöfl. Gewalt, in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie Bd. 1. St. 2. S. 61 ff. und Rez Versuch über den Brief des Ignatius an den Polykarp, in den Stud. und Kritik. 1835. Heft 4. S. 881 ff.

nur einige Wahrheit haben, Alles weit näher. Sucht man für die Stellen des Evangeliums, wo bekanntere Hebr. Ausdrücke Griechisch übersetzt werden, (der Teich Bethesda 5, 2. wird nicht übersetzt) entsprechende Leser, so findet sie jedermann in den Kleinasiatischen Griechen ungleich leichter, als in Parthien, wo bey aller Griechenliebe das Griechenthum doch immer nur vornehm und Ausnahme war, und wo nach AG. 2, 9. und Joseph. de B. I. lib. 1. Prooem. §. 2. Juden wohnten, also das Jüdische nicht weniger bekannt seyn konnte, als in Kleinasien.

Wer nun dafür hält, daß die historische Situation, welche Dr. Paulus den Joh. Briefen giebt, nicht die richtige ist, der kann auch die Auslegung, sofern sie davon abhängig ist, nicht billigen. Wären die Formeln γινώσκειν τὸν θεὸν, das θεὸς φῶς ἐστιν und dergl., 1, 8. 10. 2, 4. nicht eigene Gedankenformen des Johannes, als halb polemische, halb accommodative Stichwörter hätte er sie nicht gebrauchen können, ohne den ganzen Ton seines Briefes zu ändern. So lange es möglich ist, jene Gedanken und Ausdrücke aus dem natürlichen, inneren Fortschritt des apostolischen Geistes und im Christlichen Sinne zu verstehen, muß es geschehen. So lange ist aber auch der exegetische Ausgangspunct der Dr. Paulusschen Ansicht ohne alle Sicherheit.

Findet sich nun als Resultat der bisherigen Geschichte, daß das exegetische Problem der Joh. Briefe, besonders des ersten, noch nicht völlig gelöst, ja selbst noch die Methode und die Grundlinien der Untersuchung streitig sind, — so macht auch der vorliegende Commentar nur den bescheidenen Anspruch, durch Vereinfachung der Gesichtspuncte, durch lebendige Wechselwirkung des exegetischen und kirchenhistorischen Elementes, durch strengeres Festhalten der Grenzen des apostol. Zeitalters, und schärferes Eindringen in den inneren Gedankenzusammenhang des Briefes einen Beytrag zur Lösung mehr, — nicht die völlige Lösung selbst zu geben.

Auslegung

des ersten Briefes.

Erſter Abſchnitt.

Kap. 1, 1—4.

Wie ſich dieſe vier Verſe, die allerdings eine Art von Prooͤmium bilden, zu dem ganzen Briefe verhalten, läßt ſich erſt bey V. 3. und 4. näher beſtimmen.

Die etwas verwickelte Conſtruction des Satzes 1—3. löſt ſich am beſten ſo, daß man, da in V. 3. ὃ ἑωράκαμεν — die Reaſſumtion von V. 1. unverkennbar iſt, den ganzen zweyten Vers in Parentheſe einſchließt. Anfang und Schluß der Parentheſe ſind durch das einander correſpondirende καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη im Anfang und ἐφανερώθη ἡμῖν am Ende deutlich markirt. Aber die Parentheſe iſt nicht rein geformt. Es wird in ihr ſchon mit ἐπαγγέλλομεν der Nachſatz, der erſt V. 3. förmlich eintritt, angefangen, wobey noch zu merken iſt, daß die Reaſſumtion V. 3. den Inhalt von V. 1. und 2. abkürzend zuſammenfaßt. Dieſe ſchon von Oekumenius und Theophylakt angedeutete Auflöſung iſt die ſeit Camerarius, Calvin, Beza, Grotius allgemein recipirte. — Carpzov conſtruirt ſo, daß er die Parentheſe mit περὶ τ. λόγου τ. ζ. V. 1. anfängt, und mit καὶ ἑωράκαμεν V. 2. ſchließt, mit dem folgenden καὶ μαρτυροῦμεν aber den Nachſatz anfängt [1]). Allein hier fehlt aller logiſche und ſyntaktiſche Zuſammenhang innerhalb der Parentheſe, und

1) Epistolar. Catholicarum septenariis p. 125.

wo die Merkzeichen der Parentheſe ſo klar vorliegen, darf man ſie nicht übergehen [1]).

Wie das ὅ V. 1. (vergl. V. 3.) zu nehmen ſey, darüber iſt von jeher viel geſtritten worden, und wird es noch [2]).

Die ältere Exegeſe, nicht ohne dogmatiſches Intereſſe, bezog das ὅ, zumahl das allererſte, auf die Perſon Chriſti, den perſönlichen Logos Ev. Joh. 1, 1 ff. Einige Aeltere löſten es gerade zu in ὃς und ὃν auf, und fanden dann in dem ὅ eine beſondere dogmatiſche Emphaſe, oder wenigſtens den Joh. Sprachgebrauch, der das Neutrum nicht ſelten nachdrücklich für das Maſculinum ſetze. Die Socinianiſchen Exegeten aber, ſo viel ich weiß zuerſt, bezogen das ὅ, ebenfalls nicht ohne dogmatiſche Abſichtlichkeit, auf die Lehre Jeſu von Anfang ſeines öffentlichen Lebens an. Dieſe Erklärung hat unter den Neueren viele Gönner gefunden, von denen ſie bald unverändert, bald mit Modificationen vertheidigt worden iſt [3]), ohne daß jedoch die mehr für orthodox gehaltene ihre Freunde gänzlich verloren hätte [4]). Die Socinianiſche Anſicht hat auf den erſten Anblick viel für ſich. Zuerſt das neutrale ὅ, dann das bey Joh. und ſonſt im N. T. nicht ſelten vom Anfang des Lehramtes Jeſu gebrauchte ἀπ' ἀρχῆς, vergl. Ev. Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. AG. 2, 25. Br. Joh. 2, 7. 24. 3, 11., in welchen drey letzteren Stellen es aber in einem correlaten Sinne von dem Anfange der Verkündigung des Evangeliums durch die Apoſtel in den einzelnen Gemeinden gebraucht iſt. Am meiſten aber ſpricht dafür

1) Andere noch weniger annehmbare Arten der Conſtruction ſ. bey Erasmus Annott. und S. Schmid Commentar. zu den St.

2) S. das Litterariſche dieſes Streites in Wolfii Cur. phil. und Calovius zu d. St.

3) Grotius, Semler, Lange u. a.

4) Dahin gehören Wolf, Bengel, Carpzov, Auguſti, Welcker (in d. philol. exeget. Clavis zum N. T.) und andere.

das alles Vorhergehende zusammenfassende περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, wenn nämlich λόγος, wie 1, 10. 2, 7. und sonst oft, von der Lehre, und τῆς ζωῆς als objectiver Genitiv von dem Inhalte des Wortes verstanden wird, etwa wie das Paulinische λόγος τῆς καταλλαγῆς, τοῦ σταυροῦ, τοῦ εὐαγγελίου u. dergl. Auch empfiehlt sich diese Auslegung sehr durch die Leichtigkeit des Sinnes, den sie giebt. Verweist man ihre Vertheidiger auf die Analogie mit dem Anfange des Evangeliums Joh., welche dieser Auslegung zu widersprechen scheine, so meinen Einige, die Analogie verschwinde vor dem Unterschiede zwischen dem historischen und relativen ἀπ' ἀρχῆς hier, und dem vorhistorischen und unbedingten ἐν ἀρχῇ im Evangelium. Grotius aber, der diese Differenz mit Recht für eine leere Einbildung hält, und die Analogie mit dem Prolog des Ev. gelten läßt, bestimmt den Sinn der Stelle, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς u. s. w. so: eas res, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a Deo destinatas iam ab ipso mundi primordio, et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, vaticiniis praedictas, — welches alles, setzt er hinzu, gegen diejenigen gesagt sey, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant [1]).

Aber auch so hält diese Erklärung bey genauerer Prüfung nicht Stich. Neutestamentlich ist der Gedanke, den man so gewinnt, allerdings, insbesondere Paulinisch, vgl. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 9 ff. Kol. 1, 26. u. a. Allein der

1) Aehnlich ist die Erklärung in den Scholien bey Matthäi p. 108. τοῦτο δὲ ἀπαγγέλλομεν καὶ μαρτυροῦμεν, ὃ προϋπέκειτο πρὸ τῶν αἰώνων. τί δὲ τοῦτο ἦν; τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. τοῦτο καὶ παρὰ προφητῶν ἠκούσαμεν, τοῦτο καὶ νοητῶς αὐτοὶ κατείδομεν, τοῦτο καὶ αἰσθητῶς αὖθις ἐθεασάμεθα. Noch mehr entspricht die Erklärung des Oekumenius: Τοῦτο πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας, οἱ καὶ νεώτερον διαβάλλουσι τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον. δείκνυσι οὖν, ὡς καὶ παλαιὸν τοῦτο. Ἀπ' ἀρχῆς γάρ, τουτέστιν, ἅμα τῇ ἐννοηθείσῃ ἀρχῇ. — Τὸ μεγαλεῖον — — παριστῶν τοῦ καθ' ἡμᾶς μυστηρίου διὰ τῆς κατὰ ταῦτα (näml. der Hellen. Mysterien) ἀρχαιότητος ἐπάγει, ὅτι καὶ ζωὴ τοῦτο ἐστι. —

bestimmte Hellenische Vorwurf, worauf er sich beziehen soll, scheint mir für das apostolische Zeitalter etwas zu früh. In dem Paulinischen Lehrbegriff steht auch der Gedanke in einem ganz andern Verhältnisse. Er hat hier ein antijüdisches apologetisches Interesse, sofern der unbedingte Vorzug des Evangeliums vor dem A. T. darauf beruhet, daß es eine ewige Idee Gottes ist, welche planmäßig nach und nach enthüllt wird in den Verheißungen, dem Gesetz, den Weissagungen, und erst in Christo zu seiner vollen Offenbarung und Realisirung gelangt. Aber dieß bezieht sich bey Paulus nicht auf einen speziellen Einwurf gegen die Neuheit des Evangeliums, der von den Juden, welche ja die Erfüllung der Weissagungen erwarteten, so nicht gemacht werden konnte, sondern es folgt mit innerer dogmatischer Nothwendigkeit aus der Idee Gottes und der göttlichen Providenz in der Begründung des Evangeliums. Johannes hat im Prolog seines Evangeliums denselben Gedanken, aber anders gewendet, indem er die Einheit und Vollendung aller Offenbarungen Gottes in Christo daraus herleitet, daß der Logos, der in Christo Mensch geworden, derselbe sey, durch den die Welt geschaffen u. s. w. Die Neuheit des Evangeliums selbst läßt Joh. nicht nur gelten, er behauptet sie sogar, indem er es ja erst eintreten läßt durch die Menschwerdung des Logos. Was aber der Auslegung des Grotius am meisten im Wege steht, ist, daß gerade, wenn man wie er die Analogie des Prologs festhält, durchaus unstatthaft ist, ἦν anders, als von der realen Existenz zu verstehen. Selbst Ev. 8, 58. läßt sich in dem εἶναι der Begriff der bloßen Prädestination in der Idee, im Rathschlusse Gottes, nicht nachweisen. Gegen den Einwurf, daß, wenn jene Auslegung Statt finden sollte, eben nach der Analogie der Paulinischen Stellen das Moment der φανέρωσις oder ἀποκάλυψις des von Ewigkeit beschlossenen Mysteriums hervorgehoben seyn müßte, denn nur das

geoffenbarte konnte der Apostel vernehmen, könnte Grotius antworten, daß dieß V. 2. nachgeholt werde. Aber daß der Ausdruck ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς für einen so bestimmten und besonderen, dem Joh. so gar nicht gewöhnlichen Gedanken zu kurz und unbestimmt ist, — dieser Einwurf bleibt.

Semler und Lange, um der kirchlich traditionellen Auslegung zu entgehen, verknüpfen das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς mit dem περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς am Ende des Verses genauer, und je nachdem sie unter dem λόγος τῆς ζωῆς entweder (wie Semler) die Lehre des Evangeliums, oder (wie Lange) den persönlichen λόγος verstehen, geben sie den Sinn der Worte so an: Was in Sachen des Evangeliums von Anfang des Lehramtes Jesu an geschah, res, quae ad historiam et doctrinam Iesu Chr. pertinent, (primordia novarum in Palaestina rerum,) wie Semler umschreibt: oder, wie Lange übersetzt: Was sich mit unsrem Herrn, dem Worte des Lebens von Anfang seines Lehramtes an zugetragen hat. — Aber auch diese Auslegungen sind unstatthaft, weil unerweislich ist, daß Joh. εἶναι für γίνεσθαι gebraucht. Das dem γίνεσθαι ähnelnde ἔσται Matth. 24, 3. Mark. 11, 23. 24., worauf man sich beruft, beweist nichts; die Verbindung ist eine ganz andere. Unstreitig kann und darf das ἦν in unserer Stelle nicht anders genommen werden, als es in dem analogen Anfang des Evangeliums 1, 1. 2. 4. mehrere Mahle hintereinander vorkommt, und zwar wohl unterschieden von dem ἐγένετο und γέγονεν V. 3., nicht anders endlich, als es hier gleich V. 2. gebraucht wird, wo es heißt: ἥτις (ἡ ζωὴ αἰώνιος) ἦν πρὸς τὸν πατέρα.

Wer nun aber, die bisher angeführten Modificationen der Socinianischen Auslegung mißbilligend, dieselbe in ihrer ursprünglichen Gestalt festhalten wollte, der würde nicht bloß an dem zweyten Verse, der die Analogie auch des ersten Verses mit dem Proömium des Evangeliums augenscheinlich macht, sondern auch an dem αἱ χεῖρες ἡμῶν

ἐψηλάφησαν V. 1. ein unüberwindliches Hinderniß finden. Dieß läßt sich auf das Evangelium durchaus nicht beziehen. Dieses ist in keinem Sinne etwas Tastbares. Wenn nun Einige behaupten, es sey dieß bloß ein hyperbolischer Ausdruck für die völlige Gewißheit des Zeugnisses, so hat dieß weder im Sprachgebrauch, noch im nächsten Zusammenhange der Stelle hinreichenden Grund. Denn, was das Letztere betrifft, so sieht man besonders aus dem ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, daß Joh. die sinnliche Seite der apostol. Erfahrung recht absichtlich hervorheben will. Den Sprachgebrauch des Wortes aber betreffend, so ist sein uneigentlicher Gebrauch beschränkt auf den Begriff des Suchens, insbesondere der Untersuchung einer dunklen Sache. Wie sehr es aber auch dann die ursprünglich sinnliche Bedeutung des suchenden Betastens, Betappens im Bilde festhält, sieht man aus AG. 17, 27. εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν (nämlich Gott), welche Stelle wegen des bildlichen Zusammenhanges mit ἤ εὕροιεν und des fehlenden χερσὶ zu wenig analog ist, um für unsere Stelle verglichen zu werden. Erst in der späteren Sprache scheint das Wort ohne weitere Andeutung des Bildes von der Erforschung gebraucht worden zu seyn, wie denn das Scholion [1]) zu unsrer Stelle, indem es wie Oekumenius und Theophylakt dieselbe von der Anerkennung Christi nach den Weissagungen des A. T. versteht, sagt: οὐχ ὡς ἔτυχε συγκατεθέμεθα τῷ ὀφθέντι ἐν σαρκὶ, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν [2]) ἐρευνῶντες τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρούσας γραφάς. Die Hände, welche dabey natürlich nichts zu thun haben, werden von diesen Auslegern ganz übersehen. Der Nachdruck aber, der durch αἱ χεῖρες ἡμῶν, auf die sinnliche Seite der Erfahrung gelegt wird, ist so unverkennbar,

1) Matthäi p. 109.

2) Oekumenius sagt schlechthin ψηλάφησιν τουτέστι συζήτησιν.

daß selbst Grotius sich genöthigt sah, den Satz von der Ueberzeugtheit der Jünger von der Wirklichkeit der Wunder Jesu, der wunderthätigen Speisung und der Auferweckung des Lazarus, zu verstehen [1]). Noch enger beziehen es Andere auf die Erzählung Joh. Ev. 20, 27. oder die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Auferstehung [2]). Aber allein richtig scheint mir, die Worte auf das ἐλήλυθεν ἐν σαρκὶ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), was im Briefe so bedeutsam hervorgehoben wird, zu beziehen und von der unmittelbaren, selbst sinnlichen Erfahrung des historischen Christus zu verstehen [3]). Ist aber dieß, dann kann die Socinianische Erklärung nicht bestehen, und die entgegengesetzte, welche als Hauptmoment der Stelle die reale historische Erscheinung Christi im Fleische festhält, gewinnt die Oberhand.

Allein bey genauerer Prüfung kann nicht entgehen, daß auch die orthodoxe Auslegung in ihrer strengen Gestalt, obgleich von V. 2. und der Analogie des Prologs im Ev. sehr begünstigt, dennoch vielen Bedenklichkeiten unterworfen ist. Denn, wenn hier bloß die Rede wäre von dem persönlichen, im Fleisch erschienenen λόγος, warum schrieb Johannes V. 1. nicht ὅς und dann ὅν, warum nicht τὸν λόγον τῆς ζωῆς, warum das unbestimmte περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς? — Das ἀπαγγέλλομεν V. 3., das μαρτυροῦμεν κ. ἀπαγγ. V. 2. erlaubte und begünstigte ὅς und ὅν gar sehr. Ja das ὅ wird um so auf-

1) Tertium sensum adiicit, tactum. Nam is quoque intervenit, tum alibi, tum in panibus multiplicatis et in Lazaro.

2) So die Scholien bey Matthäi pag. 109. vergl. pag. 213. Τὴν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ψηλάφησιν τοῦ σωμᾶ αἰνίττεται, ἐξ ἧς καὶ πᾶσιν τοῖς ἀποστόλοις ἐγνωρίσθη u. s. w.

3) So schon die Scholien bey Matthäi zu d. St. Augustin, Clarius, Zeger in den criticis sacris, und Calovius. Calvin, der dieser Erklärung ebenfalls folgt, sucht sie vor Mißverständniß zu bewahren: Videtur tamen ad praesentem causam parum valere sensuum approbatio, neque enim vel oculis vel manibus comprehendi potuit virtus Christi. Respondeo, hic idem dici, quod in primo capite Evangelii v. 14.

fallender, da Joh. 2, 13. 14. offenbar in keinem andern Sinne schreibt: τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Warum auch vertauscht Joh. V. 2. ὁ λόγος τ. ζ. und ἡ ζωὴ mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, was unmittelbar von der Person Christi nach Johanneischem Sprachgebrauch nicht gut gesagt werden kann? In der That scheinen mir diese Schwierigkeiten zu bedeutend, als daß man nicht der Vermuthung Raum geben sollte, weder die eine noch die andere Auslegung habe den Sinn der Stelle weder ganz verfehlt, noch ganz getroffen, das Richtige aber liege in der Mitte zwischen beyden.

Die wahre Auslegung scheint mir zunächst in einer, wenn man will, psychologischen Construction der Entstehung des ganzen Satzes zu liegen. Johannes, so denke ich mir, beginnt den Brief im concentrirtesten Bewußtseyn seines apostolischen Verkündigungsamtes [1]). Grund, Inhalt, Zweck desselben stehen jetzt lebhaft vor seiner Seele. Grund und Inhalt der apostolischen Verkündigung ist der historische Christus, die reale Erscheinung und Mittheilung des göttlichen, ewigen Lebens in der Person Christi. Dieser Christus ist ihm der uranfängliche Logos im Fleisch erschienen, vergl. Ev. 1, 1—18. Er selbst, Johannes hat ihn in dieser Erscheinung mit eigenen Augen geschauet, seine Lehre gehört, wie er das Leben der Menschen war, selber erfahren mit unzweifelhafter Gewißheit. Hierauf, auf diesem historischen Realismus, beruhet seine apostolische Predigt; dieß ist ihr Inhalt. Und ihr Zweck ist die Gemeinschaft aller im Glauben an den Vater und den Sohn. Indem er nun dieß alles in seinem Geiste zusammenfaßt, und zwar zunächst allerdings die Idee des Evangeliums selbst, was er aus eigener unmittelbarer Erfahrung verkündigt, kurz ausdrücken will, combinirt er in dieser Idee die Person Christi, als des Menschgewordenen Logos,

1) Warum dieß, darüber s. weiter unten.

mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung so, daß er nicht schreibt, was der ähnliche Anfang seines Evangeliums erwarten läßt, ὃς ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, sondern prägnanter, zusammenfassender ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς. In dem Augenblicke aber tritt auch wieder mehr die Person Christi, der erschienene Logos, als Mittelpunct des Evangeliums hervor, und so fährt er fort, die Gewißheit seines Zeugnisses von Christo zu beschreiben, als hätte er ὃς ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς angefangen. Er schließt den Satz περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, wieder hinüberschwankend von der Person Christi zum Begriff des Evangeliums. Hat er nun über dem allen vergessen, die Bedingung anzugeben, worauf das apostolische Zeugniß von dem λόγος τῆς ζωῆς beruhet, nämlich die Erscheinung desselben im Fleische Ev. 1, 14., so holt er dieß V. 2. parenthetisch nach, indem er schreibt καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη. Indem er dann wieder zurückkehrt zu dem nun erklärlichen ἑωράκαμεν V. 1., um den Begriff des apostolischen Predigtamtes zu vollenden, geht er alsobald zu dem μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν über, welches gleich sein vollständiges Object bekommt, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις u. s. w. Damit hat logisch der Nachsatz zu V. 1. begonnen. Aber, um ihn auch förmlich auszudrücken, nimmt er V. 3. die beyden Hauptformen der Erfahrung von Christo aus V. 1. ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν wieder auf, und schließt den Nachsatz ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν mit der Bezeichnung des Zweckes der apostol. Verkündigung. Damit ist dann alles erschöpft, was im Beginn des Briefes sich in seinem Bewußtseyn zusammendrängte, und von da an wird die Rede ruhiger und geregelter.

Dieß scheint mir die Entstehung und der wesentliche Sinn der verwickelten Stelle zu seyn [1]). Allein damit ist die Auflösung ihrer Schwierigkeiten noch nicht vollendet.

1) Morus sagt: "O v. 1. referamus ad personam, ad historiam et

Gehen wir nun weiter ins Einzelne ein, so begegnet uns zuvörderst die Frage, wie sich V. 1. ἐθεασάμεθα und ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν zu einander verhalten? Da unsere Stelle offenbar die Steigerung der πληροφορία ἀποστολικὴ in ihrem Stufengang von dem bloßen Hören und Sehen (dem eigenen, τοῖς ὀφθ. ἡμῶν) bis zur näheren Beschauung und Berührung, darstellen soll, so kann keine Tautologie Statt finden. Wo die Ausdrücke different stehen, bezeichnet ὁρᾶν das objective Sehen überhaupt, θεᾶσθαι aber das absichtliche, verweilende Beschauen [1]). Oekumenius bemerkt die Differenz ebenfalls, aber, wenn er sagt, θεᾶσθαι ἐστὶ τὸ μετὰ θαύματος καὶ θάμβους ὁρᾶν, (eben so Theophylakt) so ist das nicht richtig. Die Nebenbedeutung des θαυμάζειν liegt nicht im Worte, und hier auch nicht im Zusammenhange. Vielmehr soll hier, wie Ev. 1, 14., nur ausgedrückt werden, daß die Erscheinung des Logos im Fleische eine verweilende gewesen, die man habe beschauen können.

Steht unsere Stelle mit dem Anfang des Ev. in Verbindung, ist sie daraus im Geiste des Verf. zu verstehen, so kann ὁ λόγος τῆς ζωῆς, obwohl Johannes 1, 10. 2, 7. und anderswo λόγος in der Bedeutung von Lehre gebraucht, nichts anderes seyn, als der persönliche λόγος, der das Leben der Menschen ist, die schaffende, erhaltende, vollendende Offenbarung Gottes in der Menschheit [2]). Es ist, wie schon bemerkt, eine abbrevirte Formel der Sätze Ev. Joh. 1, 1—4. [3]) Wie nun Joh. im Ev. unter dem

---

ad doctrinam I. Christi. Quare, quum de rebus diversi generis loquatur auctor, utitur genere neutro. Aber er giebt keine genetische Erklärung der Stelle. Episcopius kennt und beurtheilt alle drey Hauptauslegungen, wagt aber nicht zu entscheiden.

1) S. Tittmann de synonym. in N. T. p. 111—122.

2) S. das Scholion bey Matthäi p. 109: τῆς ζωῆς] τῆς αὐτοζωῆς, τῆς πηγαζούσης τὸ ζῆν.

3) Paulus gebraucht λόγος ζωῆς Philip. 2, 16. allerdings so, daß

λόγος nicht irgend eine einzelne göttliche Eigenschaft, oder ein einzelnes Wort, sondern den totalen Inbegriff aller in der Welt sich offenbarenden Gotteskräfte, die Offenbarung Gottes in der Welt versteht [1]), so auch hier. Die wesentlichste Wirkung dieses λόγος im Verhältniß zur Menschenwelt besonders hervorhebend, nennt Joh. ihn hier kurz ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ja gleich darauf noch kürzer ἡ ζωή, das Leben, das göttliche, schlechtweg, worin er aber natürlich τὸ φῶς mit begreift, Ev. 1, 4. vergl. Br. 1, 5 ff. Diese göttliche ζωὴ dachte sich der Evangelist, ehe der λόγος in Christo σὰρξ wurde, zwar wirksam in der Welt, aber nicht vollkommen offenbar, sondern nur in einzelnen Wirkungen erkennbar. Ihre volle Erscheinung und Offenbarung, ihre volle bleibende Wirksamkeit unter den Menschen begann erst in und mit dem historischen Christus. So ist das καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη V. 2. im Zusammenhange mit Ev. Joh. 1, 14. zu verstehen. Das erste καὶ V. 2. ist im logischen Zusammenhange offenbar explicativ, sofern ohne die Offenbarung des ewigen Lebens keine historische Erfahrung möglich war, — aber wer es mit Beza und A. geradezu für γὰρ nimmt, verletzt die ursprüngliche Gedankenform, in welcher die Sätze nur angeknüpft, nicht verknüpft sind.

Das ὃ vor dem folgenden ἑωράκαμεν, ob es gleich die Auctorität des Cod. B. für sich hat, und die Construction zu erleichtern scheint, indem dann der Satz so zu fassen wäre: und was wir in Folge der Erscheinung des Lebens gesehen haben, das bezeugen wir auch u. s. w.,

---

man darunter das Evangelium verstehen muß. Aber es ist auch hier nicht das Wort vom Leben, in welchem Falle wohl τῆς ζωῆς stehen würde, sondern es scheint ζωῆς der Genitiv der Qualität zu seyn, das Leben enthaltende, Leben gebende Wort. Unserem ὁ λόγος τῆς ζωῆς entspricht ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς Ev. 6, 35. und τὸ φῶς τῆς ζωῆς 8, 12., wo ebenfalls der Genitiv der Qualität.

1) S. m. Commentar zu Joh. 1, 1 ff.

trägt doch zu sehr den Charakter einer Correctur, als daß man es für echt halten dürfte. Entweder ist das zu ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν gehörige Object ausgelassen, und aus ἡ ζωὴ ἐφανερώθη zu ergänzen, in welchem Falle aber καὶ ἀπαγγέλλομεν wieder einen Satz für sich bilden würde, — oder richtiger, weil einfacher, beyde Verba gehören mit dem folgenden καὶ ἀπαγγέλλομεν zu dem gemeinschaftlichen Objecte τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. So schließt sich die Parentheſe, dem Anfange entsprechend, bestimmter ab.

Man ist jetzt wohl einverstanden, daß auch die neutest. Schriftsteller ὅστις — und ὅς — in der Regel unterscheiden [1]). Der Unterschied ist in der neueren Zeit für die classische Sprache so festgestellt worden, daß ὅστις, wenn es sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, diesen auf einen zum Grunde liegenden allgemeinen Begriff zurückführt, oder die Classe bezeichnet, wozu derselbe gehört [2]). Hermann sagt [3]): "Οστις est qui scilicet aliquis, i. e. aliquis qui. Hinc primo significat quicunque. Deinde quum reddendae rationi adhibetur, non ut ὅς restringit, sed dilatat rem; — id plane exprimitur latino: ut qui. Man kann sich das Verhältniß der verschiedenen Gebrauchsweisen vielleicht so deutlicher machen: Wenn ὅστις ursprünglich die allgemeine Relation auf eine

1) Vergl. Wahl Clav. 2. p. 192 sqq. Hier sind die neueren Untersuchungen benutzt, aber es scheint mir nicht richtig, die Beziehung auf einen besonderen, bestimmten Gegenstand voranzustellen, und die allgemeine Beziehung (quicunque) folgen zu lassen. Die umgekehrte Ordnung, welche Passow und Matthiä angeben, ist die allein rationelle. Wie ὅστις in der Relation auf einen besonderen Gegenstand gebraucht wird, erklärt sich eben nur aus der ursprünglichen Relation des Wortes auf das Allgemeine. — Da ὅστις, wenn es sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, immer im engeren Sinne relativisch ist, so durfte von Wahl nicht gesagt werden: *simul* nectendis periodis inservit, wie Luk. 1, 20.

2) S. Passow Lexik. 2. S. 301. Matth. Grammat. 2. S. 904 ff.

3) Hermann zu Oedip. T. 688.

ganze Classe von Gegenständen bezeichnet, so muß es, wenn es in der Relation auf einen besonderen, bestimmten Gegenstand steht, diesen auf seine Allgemeinheit, seine Classe zurückführen. Nun aber beruhet alle Erklärung, Ableitung, Begründung eben darauf, daß wir von dem Besonderen und Einzelnen auf seine Classe, seine Art überhaupt zurückgehen. Hieraus erklärt sich, warum ὅστις, wenn es sich auf einen besonderen, bestimmten Gegenstand bezieht, leicht etwas Erklärendes, Begründendes [1]) hat, was aber so fein und leise seyn kann, daß, da wir im Deutschen ein solches Relativum nicht haben, zuweilen unmöglich ist, es auszudrücken. — Nach meiner Beobachtung gebrauchen die neuteſt. Schriftsteller ὅστις bis auf wenige zweifelhafte Ausnahmen [2]) regelmäßig. In den echten Joh. Schriften ist die Regel überall beobachtet. In unsrer Stelle ergiebt sich aus der Correspondenz zwischen dem Anfange und dem Schlusse der Parentheſe, daß der relative Satz irgend ein Moment der Erklärung für das voraufgehende ἑωράκαμεν — — ἀπαγγέλλομεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον enthalten soll. Ich fasse den Satz also so: Wir haben gesehen und bezeugen und verkündi-

1) Bretschneider sagt Lexic. man. 2. p. 178. richtig: *explicat, causam reddit, qualitatem indicat.* Aber, wenn er auch als eine besondere Gebrauchsweise aufführt: *consilium et eventum indicat*, sich berufend auf AG. 24, 1. Phil. 2, 20. Röm. 1, 25., so ist das nicht richtig. Es liegt dieß gar nicht in dem ursprünglichen Begriff von ὅστις und läßt sich nicht daraus ableiten. AG. 24, 1. ist οἵτινες etwa so zu fassen, welche nämlich, oder als solche welche. Röm. 1, 25. ist es, eben als solche, welche; hier ist das causale Moment unverkennbar. Phil. 2, 20. möchte ich so nehmen: Ich habe keinen Gleichgesinnten von der Art, welcher aufrichtig für Euch Sorge tragen wird.

2) Dahin rechnet Wahl: Luk. 2, 4. Joh. 8, 53. AG. 11, 28. 16, 12. 28, 18. Hebr. 12, 5. Apok. 1, 12. 11, 8. 12, 13. 17, 12. 19, 2. Aber theils ist in diesen Stellen, wie Luk. 2, 4. AG. 11, 28. 16, 12., der explicative Gebrauch unverkennbar, theils ist wie Joh. 8, 53. Hebr. 12, 5. Apok. 17, 12. 19, 2. anwendbar, was Br. sagt: qualitatem indicat. Vergl. Kühners Grammat. Th. 2. S. 497.

gen Euch das ewige Leben, eben als ein solches, welches bey dem Vater war und uns erschienen ist. Das ewige Leben konnte nämlich nicht gesehen, bezeugt und verkündigt werden, wenn es nicht erschienen war. Aber es wäre auch nicht das ewige, wenn es nicht bey dem Vater gewesen und von ihm gekommen wäre. Man sieht deutlich, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα soll dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς V. 1. entsprechen, und durch das καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν der Anfang der Parenthese ἡ ζωὴ ἐφανερώθη wieder aufgenommen werden. So faßt Joh. in dem relativen Satze, womit er die Parenthese schließt, kurz zusammen, was in dem Bisherigen als Grund und Inhalt der apostolischen Predigt angegeben war, und zwar so, daß der logische Accent darauf fällt, daß das ewige Leben, welches bey Gott war, zur wahrnehmbaren Erscheinung gekommen ist. Die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung gilt ihm aber nicht an sich, sondern nur als die Spitze der historischen Realität und Evidenz des Evangeliums. So ist also die apostolische Predigt nichts Willkührliches, sie hat ihren nothwendigen historischen Grund; ihr Inhalt ist nichts bloß Gedachtes oder Gewünschtes, sondern das ewige Leben, das Leben aus Gott, in der Erscheinung Christi der Menschheit wirklich mitgetheilt.

Das Präsens ἀπαγγέλλομεν V. 3. und 2. kann sich nicht auf den gegenwärtigen Brief beziehen. Denn V. 4. wird die briefliche Mittheilung oder παράκλησις besonders unterschieden. Irgend ein Unterschied muß also Statt finden. Bezöge sich ταῦτα, wie Einige meinen, auf das vorhergehende, so hätte γράφομεν mit ἀπαγγέλλομεν denselben Inhalt, und der Unterschied wäre etwa der zwischen der anderweitigen mündlichen und dieser schriftlichen Mittheilung. Allein der Brief, als ein wahrer λόγος παρακλήσεως, enthält keine historische Verkündigung Christi, wie offenbar V. 1—3. bezeichnet wird, er beruhet nur darauf. Auch müßte der Unterschied zwischen

dem Mündlichen und Schriftlichen, oder dem Früheren und Jetzigen bestimmter ausgedrückt seyn. Es ist aber unbedenklich, ταῦτα γράφομεν von dem folgenden Briefinhalte überhaupt zu verstehen. Zurückweisend schreibt Joh. ταῦτα ἔγραψα 2, 26. 5, 13. Wenn nun der Brief zwar auf dem historischen Zeugnisse von Christo beruhet, aber dieses nicht wiederholt, sondern den praktischen Inhalt desselben weiter entwickelt und anwendet, wie hat man sich, unter dieser Voraussetzung das Verhältniß des ἀπαγγέλλομεν V. 3. und 2. zu dem brieflichen ταῦτα γράφομεν V. 4 zu denken? Mir scheint, wie ich schon oben angedeutet habe, V. 1—3. eine Beschreibung oder Umschreibung des apostolischen Predigtamtes überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit (ἀπαγγέλλομεν) zu enthalten, und zwar sofern es immer und überall das apostolische Zeugniß von der historischen Erscheinung des ewigen Lebens in Christo zum Grunde und Inhalte, und die Erweiterung und Bildung der Christlichen Gemeinschaft zum Zwecke hat. Freylich meint Johannes, wie der Gebrauch des Plurals V. 4. γράφομεν andeutet, indem er ἀπαγγέλλομεν sagt, vorzugsweise sich selbst und nicht die Apostel überhaupt. Ja noch specieller faßt er das ἀπαγγέλλομεν, indem er die besondere Beziehung desselben auf die Leser ausdrückt, ἐπαγγέλλομεν ὑμῖν V. 2. u. V. 3. Das Verhältniß individualisirt sich noch mehr, wenn wir V. 3. mit Lachmann nach ABC und mehreren Minuskeln lesen ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν. Ist dieß die echte Lesart, so scheint Joh. den besonderen Leserkreis des Briefes als eine durch seine apostolische Verkündigung entstandene Erweiterung seines Lehrkreises bezeichnen zu wollen [1]). Wer sich aber dadurch bestimmen ließe, zu glauben, die Leser sollten durch das historische ἀπαγγέλλειν, und zwar

1) So wird der Brief, je genauer man ihn betrachtet, desto individueller.

im Briefe selbst, erst zu Christen gemacht werden, der würde in Widerspruch mit dem Inhalte des Briefes gerathen, welcher überall Christliche Leser voraussetzt. Die Schwierigkeit der Stelle in dieser Hinsicht kann nur gehoben werden, wenn wir, was jetzt erst möglich ist, die Bedeutung und das Verhältniß der vier ersten Verse zum ganzen Briefe genauer zu bestimmen suchen.

Jedermann sieht, daß sie als eine Art von Proömium, obwohl sie auf den Inhalt des Briefes hinweisen, doch diesen keinesweges schon anfangen, sondern nur vorbereiten, einleiten. Der Brief hat allerdings keine förmliche Aufschrift, wie die Pauliniſchen. Wie aber, wenn die vier ersten Verse als eine erweiternde Umschreibung derselben angesehen würden? Erweiterungen der Aufschriften mit Beziehungen auf den Inhalt sind wir schon in den Pauliniſchen Briefen gewohnt, vergl. Röm. 1, 1 ff. Gal. 1, 1 ff. Vergleichen wir die verschiedenen Aufschriftsformeln im N. T., so ergiebt sich, daß καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χάρα ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη V. 4. recht gut die Stelle der sonst üblichen Gruß- oder Wunschformel vertreten kann. Zweck und Wunsch liegen nahe zusammen. Das Petriniſche χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη entspricht, was das πληθυνθείη betrifft, unsrem ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη, die χαρὰ aber in unsrer Stelle erinnert an den außer dem N. T. üblicheren Briefgruß χαίρειν, den nur Jakobus hat. Auch die Worte καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησ. Χρ. haben etwas von der apostoliſchen Grußformel, vergl. 2 Br. V. 3. Gal. 1, 3—5. 2 Kor. 13, 13. Die Gnade und das Heil von Gott dem Vater und dem Sohne beruhet auf der Gemeinschaft mit beyden. Wie nun Paulus sich in seinen Briefüberschriften wohl als Apostel des Herrn nachdrucksvoll bezeichnet, und namentlich im Briefe an die Römer hervorhebt, daß er als berufener Apostel der Heiden

auch zu den Römern in einem besondern amtlichen Verhältnisse stehe, so scheint mir, daß auch Johannes sich V. 1—3, darstellt und geltend macht als Apostel des Herrn in seinem Berufe, seiner Amtsthätigkeit. Sofern er auch zu den Lesern des Briefes in diesem Verhältnisse steht, sagt er ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν V. 2. καὶ ὑμῖν V. 3. Hätte er ausdrücken wollen, daß die Leser durch ihn Christen geworden wären, so hätte er statt ἀπαγγέλλομεν ein Präteritum gebrauchen müssen, vergl. 2, 7. 24. Das Präsens drückt aus, daß er die Leser, wie alle anderen Gemeinden, deren Lehrer er ist, durch seine fortwährende Predigt aus eigener Erfahrung von Christo in der Christlichen Gemeinschaft zu erhalten sucht. Hört die apostolische Predigt auf, so verschwindet auch die apostolische Gemeinschaft der Christen untereinander. Ich kann das ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν nicht von der erst entstehenden Gemeinschaft, sondern, wie V. 6. und 7. das κοινωνίαν ἔχειν gebraucht ist, nur von dem Besitz, dem Behalten der schon bestehenden auslegen. Joh. betrachtet seine apostolische Verkündigung im Verhältnisse zu den Lesern nicht als stiftend, sondern als fortbildend, wie Paulus Röm. 1, 11. 12. Und so erklärt sich, wie er V. 4. als Zweck seines Briefes, der nur eine besondere Aeußerung seiner apostolischen Wirksamkeit ist, die Vollendung, nicht die Gründung, der Christlichen Gemeinschaftsfreude bezeichnet.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so sind die vier ersten Verse nichts anderes, als die lebendige Ausfüllung der apostolischen Briefaufschrift, wodurch sich Johannes ankündigt, etwa so: der Apostel, der unmittelbare Zeuge Christi, Euer Lehrer, schreibt an Euch, um, wie er wünscht, Eure Freude an der Christlichen Gemeinschaft zu vollenden.

Johannes, indem er sagt ἵνα — — κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν, bezeichnet die Christliche Gemeinde in ihrer ursprünglichen Form, wie sie zunächst aus der

apostolischen Predigt hervorgeht als Gemeinschaft derer, die das Wort Gottes annehmen, mit denen, die es verkündigen. In dieser Gemeinschaft sind die Apostel, die das Wort des Lebens unmittelbar erlebt und erfahren haben, gleichsam der Stamm, der immer mehr in der Welt auswächst und sich ausbreitet, je mehr die apostolische Predigt verkündigt, und von denen, welche aus Gott sind, gläubig angenommen wird. Es ist eine Gemeinschaft des ewigen Lebens, keine Schule, in der man die Geschichte von Christo eben nur als Geschichte erzählt und glaubt. Der Inhalt, das lebendige Band ist der Glaube, der eigenthümlich Christliche an den Vater und den Sohn, als den ewigen Grund und die ewige Offenbarung der erlösenden Liebe. Ohne diesen Glauben wäre sie nur eine willkührlich menschliche, weltliche Gemeinschaft. Joh. hebt dieß ausdrücklich hervor, indem er hinzufügt: *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα* u. s. w. Liegt nun im Glauben der Kern der gemeinsamen Kindschaft Gottes, so entsteht der Begriff der Christlichen Brüderschaft, deren Wesen die Liebe aus dem Glauben ist, vergl. 1, 7. 3, 10. 11. 5, 1 ff. So ist nach Joh. die Christliche Gemeinschaft ein klares, sittliches, auf erkennenden Glauben und werkthätige Liebe gegründetes Verhältniß, weit entfernt, selbst von dem Bilde eines mystischen Naturprocesses des Aus-, Mit- und Rückströmens göttlicher Kräfte, wie man wohl die Joh. Idee der *κοινωνία* aufgefaßt hat [1]). Joh. kennt den Ausdruck *ἐκκλησία*, aber er gebraucht ihn nur 3 Br. 6. 9. 10. von der einzelnen Gemeinde, hierin verschieden von dem Apostel Paulus, der auch die Christl. Gemeinschaft überhaupt *ἐκκλησία* nennt, und sich dieselbe als das organisirte Gesammtleben des neutest. Volkes Gottes, als die irdische Manifestation des göttlichen Reiches, als das von dem heiligen Geiste beseelte *σῶμα* Christi denkt, welches zwar

1) S. Seiffarth Spezialcharakteristik der Joh. Schriften S. 87 ff.

auch durch die apostolische Predigt und den Glauben im Einzelnen entsteht und wächst, aber bedingt durch die ewige ἐκλογὴ und die zeitliche κλῆσις Gottes. Die Paulinische Vorstellung von der göttlichen Prädestination in der Entstehung der Kirche scheint dem Johannes nicht geläufig zu seyn. Zwar wenn er lehrt, daß nur diejenigen das Wort des ewigen Lebens aufnehmen und bewahren, welche aus Gott sind, den Zug des Vaters zum Sohne haben, hat er allerdings die Prämissen jener Vorstellung, aber er hat nicht weiter darüber gefragt. — Grotius urtheilte über das καὶ ἡ κοινωνία δέ, καὶ sey wegen des folgenden δέ überflüssig. Früheren war δέ anstößig, sie stießen es aus, wie die Handschr. C. 13. 27. u. a. [1]). Es hat aber mit dem καὶ — δέ, wie schon S. Schmid lehrte, seine völlige Richtigkeit, nichts ist überflüssig und anstößig. Die Classiker gebrauchen es zur genaueren Bestimmung, Erweiterung, Verstärkung eines Vorhergehenden, so daß es dem Lat. et vero, et vero etiam, unsrem aber auch, auch andrerseits entspricht [2]). Joh. gebraucht es immer ausdrucksvoll, vergl. Ev. 6, 51. 8, 17. 15, 27. Auch in unsrer Stelle hat es eine näher bestimmende, verstärkende Bedeutung, die ich, in der Umschreibung etwa so ausdrücken möchte: damit Ihr Gemeinschaft haben möget mit uns; aber (nicht mit uns nur, sondern — Ihr wisset,) unsere Gemeinschaft mit einander ist zugleich [3]) auch die mit dem Vater und dem Sohne.

---

1) Eben so urtheilte Grotius über καὶ ὁ ἄρτος δέ Ev. 8, 51., wo Cod. D. u. a. wieder δέ ausstoßen.

2) S. Matth. Grammat. 2. S. 1261. Kühners ausführl. Grammatik. 2r Th. S. 433. Vergl. Bornemann zu AG. 22, 29. in Rosenmüllers Repertorium 2. S. 259 ff.

3) Daß das zugleich oder das nicht nur, sondern auch, mit in der Formel liegt, zeigt die Stelle des Thucydides bey Viger. p. 545: Δίκαιον αὐτοῖς, καὶ πρέπον δὲ ἅμα, τὴν τιμὴν ταύτην δίδοσθαι, — und Demosthenes: Εἰ ῥήτωρ ἐστὶν, οἵους ἐγὼ καὶ ὑμεῖς δὲ ὁρᾶτε.

S. Schmid sagt: ἡ ἡμετέρα vel comprehendit solos apostolos, vel apostolos et fideles, ad quos scribitur. Er entscheidet sich für das erstere, weil μεθ' ἡμῶν sich auf die Apostel überhaupt beziehe. Allein diese Beziehung ist nur mittelbar; V. 4. γράφομεν zeigt, daß Joh. unmittelbar und vorzugsweise sich, den Verkündigenden, meint. Die Apostel blieben der Stamm der Gemeinschaft, aber, als Joh. den Brief schrieb, war derselbe schon so weit ausgewachsen und hatte so viele Aeste und Zweige, daß man die ursprüngliche Jüngerschaft und die angewachsene nicht mehr unterschied. Joh. versteht unter der κοινωνία ἡ ἡμετέρα die Christliche Genossenschaft überhaupt, seine Leser mitbegreifend, ὑμεῖς — — μεθ' ἡμῶν.

Aus trinitarischem Interesse fragt man wohl, warum Joh. die κοινωνία nicht auch auf den heiligen Geist beziehe? Schon die Frage ist ein Irrthum. Wenn Paulus 2 Kor. 13, 13. von der κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος spricht, so ist dieß nicht die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste, sondern die Gemeinschaftbildende Kraft desselben. Die trinitarische Persönlichkeit des Geistes scheint mir nicht in der apostolischen Denkweise zu liegen. Im Joh. ist das πνεῦμα das mit dem Glauben gegebene Christliche Bewußtseyn der Wahrheit, der Kindschaft, der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, s. 3, 24. Und so konnte Joh. nicht schreiben, καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος, ohne sich und die Leser zu verwirren.

V. 4. liest Lachmann statt γράφομεν ὑμῖν — ἡμεῖς. Aber, wenn auch die ursprüngliche Lesart von Cod. A., ferner Cod. B. und zwey Minuskeln dafür einstehen, — die Analogie des ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν V. 2. 3. 5. giebt den Auctoritäten, welche ὑμῖν lesen, ein größeres Gewicht, nicht zu gedenken, daß ἡμεῖς einen ganz falschen Accent in die Stelle bringen würde. Ἡ χαρὰ ὑμῶν ist hinlänglich beglaubigt. Oekumenius und Theophylakt lesen mit wenigen jüngeren Zeugen ἡμῶν. Dieß läßt sich am

Ende wohl erklären [1]), aber nur mit Noth, während ὑμῶν logisch eben so natürlich als nothwendig erscheint. Die oben vermuthete Beziehung des ἵνα χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη auf die Grußformel erklärt nur die Form, nicht den Inhalt und Zusammenhang des Gedankens. Die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist nichts anderes, als der mit dem Glauben entstandene Besitz des ewigen Lebens, der göttlichen Kindschaft, der Erlösung und Versöhnung. Der Besitz dieses höchsten Gutes erfüllt das Gemüth unmittelbar mit Freude und Heiterkeit, Ruhe und Frieden, vor welchem der Schmerz der Sünde und das Leid des Uebels immer mehr verschwinden. In diesem Sinne spricht Paulus von der εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ Röm. 14, 17. von der χαρὰ τῆς πίστεως Phil. 1, 25., dem χαίρειν ἐν Κυρίῳ Phil. 3, 1. 4, 4. Noch näher unsrer Stelle ist die Freude der Jüngerschaft, entsprechend der Freude Christi über die Liebes- und Glaubensgemeinschaft der Jünger mit ihm Ev. 15, 11. vergl. 16, 20—24. 17, 13. Jene Freude entsteht unmittelbar mit dem Glauben, aber, wie dieser wächst und in ihm die Heiligung, die Liebe, die Hoffnung bis zu dem Vollendungspuncte, den Joh. 3, 2. angiebt, so auch die Freude [2]). Jeder Fortschritt in der Erkenntniß und Heiligung ist ein Vollendungsmoment der Christlichen Freude. Daher ἵνα — ᾖ πεπληρωμένη.

---

1) Oekum. faßt den ganzen Zusammenhang von V. 3. und 4. so: ὥσπερ κοινωνοὺς ὑμᾶς λαμβάνομεν διὰ τοῦ λόγου, ὧν εἴδομεν καὶ ἀκηκόαμεν, οὕτω κοινωνοὺς καὶ τοῦ πατρὸς etc. Τούτου δὲ τυχόντες, χαρᾶς ἂν πληρωθείημεν, ὡς τῷ θεῷ κεκολλημένοι ἢ ὅτι ὑμῶν ἡμῖν κοινωνούντων, πληρεστάτην ἔχομεν τὴν χαρὰν ἡμῶν — —.

2) Luther sagt in den Scholien: Dicit autem *plenum*. Nam principium huius gaudii est, quum incipimus credere; postea, quum fides quotidie augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium.

Zweyter Abschnitt.

Kap. 1, 5 — Kap. 2, 2.

Soll die Gemeinschaft der Christen so untereinander wie mit dem Vater und dem Sohne eine wahre seyn, so müssen sie, weil Gott Licht ist, jede Finsterniß, jede Sünde, jeden Irrthum von sich abthun, und ungetheilt im göttlichen Lichte wandeln. Dazu ermahnt Joh. V. 5—10. Tröstend fügt er 2, 1. 2. hinzu, daß wer eifrig darnach ringe, dann, wenn er aus Schwachheit fehle, der Vergebung der Sünde bey Gott gewiß seyn könne durch Jesum Christum, unsren Fürsprecher bey dem Vater, den Heiland der ganzen Welt.

V. 5. Jeder Mangel an Eifer in der sittlichen Heiligung unter den Christen hängt genau zusammen mit einer theilweisen Verdunkelung und Abgestorbenheit der Idee der Heiligkeit Gottes. Sehr schicklich beginnt daher Joh. seine Parakleſis mit der ἀγγελία von der unbedingten Heiligkeit Gottes, die alles Finstere, alle Sünde, allen Irrthum nicht nur von seinem Wesen, sondern auch von seiner Gemeinschaft ausschließe. Gott ist Licht, sagt er, V. 5. ὁ θεὸς φῶς ἐστι, ähnlich, wie 4, 8. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν. Das artikellose φῶς drückt aus, daß Joh. das Licht als göttliches Prädicat in abstracto denkt. Τὸ φῶς wäre ein bestimmtes oder schon genanntes Licht. Aber auch Luther übersetzt unrichtig, den Gedanken verkehrend: ein Licht. Nachdrucksvoll setzt Joh. hinzu: Und ist durchaus keine Finsterniß in ihm (καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία). Licht und Finsterniß sind bey Johannes Symbole ethischer Begriffe. Nicht besonderen gnostischen Ursprungs, sondern der allgemeinen sinnbildlichen religiösen Sprache angehörig, sind sie schon im A. T. Ausdruck des Gegensatzes zwischen Heil und Verderben, Wahrheit und Irrthum, Weisheit und Thorheit. Joh. gebraucht in sei-

nem Ev. τὸ φῶς von dem Logos, von Christo in der Bedeutung der geistigen Erleuchtung, Offenbarung, Erlösung; σκοτία ist ihm dort der Zustand der unerlöst'ten, sündigen, irrthumvollen Welt. Hier als Eigenschaftsbegriff Gottes ist φῶς im Allgemeinen allerdings der Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit [1]), aber aus V. 7 ff., wo Joh. den symbolischen Begriff gleichsam übersetzt, sieht man, daß er bestimmter den Gegensatz gegen die Sünde, mit ihrem Correlatum, dem Irrthum, im Auge hat, also den Begriff der sittlichen Reinheit, oder der Heiligkeit Gottes ausdrücken will. Aehnlich Jakobus 1, 17. vergl. 13. Anders Daniel 2, 22., wo der Begriff der Weisheit Gottes ausgedrückt ist. Zwar schon das A. T. lehrte einen heiligen Gott. Aber, wie die neutestamentische Gotteserkenntniß überhaupt vollkommener und reiner ist, als die alttestamentische, so auch ist die volle Offenbarung des göttlichen Lichtwesens, der Heiligkeit und aller damit verwandten Eigenschaften Gottes, erst durch Jesum Christum geworden Ev. 1, 18. Und weil nun auf der Idee, daß Gott Licht sey und keine Finsterniß in ihm, das ganze Werk der Erleuchtung und Belebung der Menschheit durch Christum beruhet, und die Johanneische κρίσις darin ihre Wurzel hat, so spricht Joh., als wäre dieß der Hauptinhalt des Evangeliums: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία (ἀγγελία), ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ, nämlich von Jesu Christo u. s. w. — Von Verheißung was ἐπαγγελία im N. T. gewöhnlich heißt, kann hier die Rede nicht seyn. Entweder also ist ἐπαγγελία nur so viel als Ankündigung [2]), wie es in der classischen Sprache nicht selten so vorkommt, z. B. Ankündigung von obrigkeitlichen Befehlen, — oder die Lesart ἀγγελία, die sich in mehreren Auctorità-

1) Schol. bey Matth. pag. 111. οὔτε γὰρ ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος.

2) 2 Tim. 1, 1 scheint es so gebraucht zu seyn.

ten [1]) findet, ist für die ursprüngliche zu halten. Vielleicht aber hat H. Stephanus Recht, der ἀπαγγελία vermuthet. Dieß wäre nun zwar, so echt Griechisch das Wort ist [2]), im N. T. ein ἅπαξ λεγ.; da aber das Verbum dem Joh. geläufig ist, ja unmittelbar vorher zwey Mahle von ihm gebraucht wird, so hat diese Conjectur um so mehr für sich, da sich aus ἀπαγγελία die Corruption ἐπαγγελία am besten erklären läßt. — Auch ἀγγελία kommt im ganzen N. T. nur hier und 3, 11. vor. — Denkt sich Joh. den Unterschied zwischen der ursprünglichen Offenbarungsbotschaft Christi und der apostolischen Verbreitung derselben, so ist für das letztere ἀναγγέλλομεν (renuntiamus) sehr entsprechend.

V. 6. und 7. Nachdem Joh. das Christliche Bewußtseyn von der Heiligkeit Gottes aufgefrischt hat, denn neu konnte jene Botschaft den Lesern nicht seyn, stellt er als unmittelbar einleuchtend den Gegensatz dar zwischen dem inneren Widerspruch derer, welche ohne den Ernst und Eifer der Heiligung Christen seyn wollen V. 6., und der inneren Nothwendigkeit und dem lebendigen Zusammenhange des Christlichen Lebens in der Heiligung V. 7.

Dieser Gegensatz war in den Gemeinden wirklich vorhanden, und zwar so, daß der Mangel an echtem Christlichen Leben überwiegend war. Durch die hypothetische (ἐάν mit dem Conjunctiv ist Ausdruck der objectiven Möglichkeit) und communicative Form der Sätze gewinnt die Rede zugleich an Feinheit und allgemeiner Beziehung und Wirkung.

Sagen, man sey ein Christ, ein Kind Gottes, also in der Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, und in der

1) Auch 3, 11. findet sich statt ἀγγελία in einigen Auctoritäten ἐπαγγελία.

2) Origenes hat es Comment. in Evang. Ioan. Tom. 1., § 7. 8. in seiner Erklärung des Begriffs εὐαγγέλιον. Er nennt dieses: λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων u. s. w.

Finsterniß der Sünde wandeln, — dieser Widerspruch (Lüge, Unwahrheit) des Namenchristenthums liegt unmittelbar am Tage. *Ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν* ist nicht Ausdruck der bewußten Hypokrisie, wie Morus meint, sondern des objectiven Widerspruchs zwischen dem Wesen und der Erscheinung, dem religiösen Princip und dem sittlichen Leben. Ueber *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* vergl. zu Ev. 3, 21. Hier und V. 8. ist *ἡ ἀλήθεια* die Wahrheit schlechthin im Gegensatz gegen inneren Widerspruch, Lüge und Trug. Aber da das Evangelium nach Johannes die reine Offenbarung des Wesens und Grundes aller Dinge in Gott ist, so erklärt sich, wie in seinem Begriffe der *ἀλήθεια* die Wahrheit schlechthin und die Christliche insbesondere zusammenfallen.

V. 7. ist nicht bloß paralleler Gegensatz zu V. 6., sondern entwickelt zugleich den Gedanken weiter, auf folgende Weise.

Nur wer wahrhaft Gemeinschaft mit Gott hat, also, wie Gott selber im Lichte, im heiligen Leben ist, so auch alle Finsterniß von sich abthut und im heiligen Lichtleben (*ἐν τῷ φωτί*) wandelt, d. h. nach Gottähnlichkeit strebt, — nur ein solcher gehört wahrhaft zur heiligen Jünger- und Brüdergemeinschaft Christi, nur ein solcher kann sich auch der reinigenden, erlösenden Kraft des Todes Christi gewiß halten. — Hatte Paulus zu seiner Zeit vorzüglich die Lehre zu treiben, daß ohne den lebendigen Glauben an Jesum Christum kein Lichtleben, kein wahres Reich Gottes unter den Menschen entstehen könne: so war jetzt, da sittliche Trägheit und Halbheit sich mit dem Scheinleben der *πίστις* und der *κοινωνία* begnügten, nothwendig, zu zeigen, daß ohne den Ernst der Heiligung, — (das Wandeln im Lichte), der Glaube todt, also die Brudergemeinschaft der Christen ohne Wesen und Bestand, und die Erlösung durch Christum ohne Wirkung sey. Die *κοινωνία* der Christen ist eine Gemeinschaft der Heiligen (der Kinder

Gottes und des Lichtes), ihr Band die reine ungefärbte Bruderliebe. Aber nur wer wahrhaft ein Kind Gottes ist, — kann die Brüder lieben und wahre Gemeinschaft halten mit den Kindern Gottes.

Die Christliche κοινωνία ist ferner die Gemeinschaft der Erlöst'en Jesu Christi. Sie entsteht durch den Glauben an das erlösende αἷμα Jesu Christi. Aber dieses αἷμα ist kein einmahl geschehenes Factum[1], sondern eine lebendige Kraft, ohne deren fortwährende Wirkung die Gemeinde der Erlöst'en nicht bestehen und sich vollenden kann. Wie aber der erste Eintritt in die Christl. Gemeinschaft auf der Wiedergeburt und somit auch auf der μετανοία wesentlich beruhet, so ist auch das Bleiben in dieser Gemeinschaft und die in derselben fortwirkende Erlösungskraft Christi bedingt durch den Eifer der Heiligung auf Seiten der Christen, welche ja nichts anderes ist, als die Fortsetzung der Wiedergeburt und der darin liegenden Abwendung von der Sünde.

In dieser Entwicklung des Sinnes haben wir die Lesart μετ' ἀλλήλων als die richtige vorausgesetzt. — Allein auf den ersten Anblick scheint μετ' αὐτοῦ, (nämlich τοῦ θεοῦ) was sich schon bey Tertullian und Klemens v. Alex. findet, also sehr alt ist [1]), leichter und richtiger zu seyn. Der Parallelismus beyder Sätze wird dadurch vollständiger, genauer, der Gedanke einfacher. Aber gerade dieß erregt Verdacht. Es ist begreiflicher, wie man das leichtere μετ' αὐτοῦ, als das schwierigere μετ' ἀλλήλων hinein corrigirte. Man verstand das Letztere im Zusammenhang so wenig, daß z. B. Augustin es von der Ge-

1) Tertullian de pudic. 19. und Klemens Strom. 3. p. 525. Ed. Potter. Der Letztere citirt die Stelle nur ein Mahl, wo er ohne alle Variation μετ' αὐτοῦ lies't. Wenn Wetst. u. Griesb. sagen: Utrumque habet Clem., so ist das unrichtig. Cod. A. hat bloß με . . . . . Aber er scheint μετ' αὐτοῦ gehabt zu haben, nicht μετ' ἀλλήλων, lacuna enim MS. tot litteras non capit.

meinschaft mit Gott auslegt, wie Calvin sich ausdrückt, von der mutua communio Dei et sanctorum. Ist dieß nun durchaus wider den Joh. Sprachgebrauch 3, 28. 4, 7. 12. 2 Br. 5., wo sich ἀλλήλων immer auf das gegenseitige Verhältniß der Christen bezieht, — so sieht man doch eben daraus, wie die Lesart μετ' αὐτοῦ entstanden ist, nämlich als Erklärung oder Erleichterung des ursprünglichen μετ' ἀλλήλων.

Man hat gefragt, was für eine Verknüpfung in καὶ vor τὸ αἷμα u. s. w. liege? Hat man sich beyde Sätze: κοινωνίαν ἔχομεν — — und καὶ τὸ αἷμα — — als zusammengehörige und ineinanderliegende Folgen des Wandelns im Lichte zu denken, oder findet irgend ein anderes Verhältniß zwischen beyden Statt? Es giebt Ausleger, welche das Verhältniß causal fassen, (Semler z. B. übersetzt καὶ paraphrasirend durch namque), so daß der zweyte Satz den Grund, die Bedingung des ersteren enthalten soll. Es wird um so schwerer, sich in dieses Verhältniß der Sätze hineinzufinden, da das wesentlich Begründende und Bedingende der Gemeinschaft, es sey nun mit Gott, oder der Christen untereinander, schon vorher bestimmt ist, nämlich das Wandeln im Lichte Gottes, und das τὸ αἷμα — καθαρίζει — zwar damit zusammenhängt, aber gar nicht dasselbe ist. Man könnte denken, Joh. bestimme jenes Begründende, Bedingende gleichsam nachträglich nur von einer andern Seite. Aber selbst dann würde καὶ γάρ, wenigstens γὰρ stehen müssen, was Joh. ja doch sonst zu gebrauchen weiß. Allerdings ist das αἷμα Christi, als Factum, dasjenige, worauf sowohl die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in der Erlösung, als auch die Gemeinschaft der Christen untereinander beruhet. Auch der Christliche Liebesbund hat seinen Stamm in dem Kreuz auf Golgatha. Aber Johannes hat die Christliche Gemeinschaft schon als gestiftet, auch unter seinen Lesern, vor sich. Er spricht von ihrer Innerlichkeit und Wahrheit, ihrem

Fortschritt zur Vollendung, und gründet diese auf die Christliche Heiligung. Fügt er nun hinzu: καὶ τὸ αἷμα u. s. w., durch das Präsens καθαρίζει ἡμᾶς die fortwährende Wirksamkeit des Todes Christi unter den schon Christgewordenen andeutend, — so kann er damit nur etwas meinen, was eben so, wie die innere Wahrheit und Vollendung der Gemeinschaft der Christen untereinander, nothwendige Folge der Christlichen Heiligung ist, aber in jener schon liegt, als wesentliches Stück. Und dieß ist nichts anderes, als die durch den Eifer in der Christlichen Heiligung bedingte, immer ungehemmtere Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Erlösungstode Christi. Joh. denkt so: Nicht je mehr der Christ sündigt, sondern je mehr er sich heiligt und der Sünde absterbt, desto herrlicher offenbaret sich die erlösende und versöhnende Gnade Gottes in Christo.

Τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ ist wie bey Paulus Hebräischer Ausdruck des blutigen Todes Christi, als der Spitze seiner erlösenden Thätigkeit auf Erden. Καθαρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας bezeichnet die Erlösung in ihrer Vollendung, das Rein- und Freymachen von jeder Sünde, so daß sie in keiner Art mehr vorkommt. Man könnte, weil der Ausdruck offenbar auf die alttest. Opfersymbolik zurückgeht s. Hebr. 9, 14., dabey vorzugsweise an die Sündenvergebung, wie durch das Sühnopfer, denken. Allein erstlich ist hier die Rede, nicht von dem, was erfolgt, wenn der Mensch gesündigt hat, sondern, wenn er sich von der Sünde fern hält. Es ist also der Gedanke der Sündenvergebung nicht im Zusammenhange. Sodann aber sieht man aus der Vergleichung mit V. 9., daß Joh. das καθαρίζειν von der Sündenvergebung, wodurch die Sündenschuld aufgehoben wird, irgendwie unterscheidet. Es kann im weiteren Sinne die Sündenvergebung in sich schließen, aber verschieden davon ist es das Aufheben, das Wegschaffen der Sünde selbst mit ihrer Lust αἴρειν τὴν

ἁμαρτίαν 3, 5., positiv gefaßt, die heiligende Gnade Gottes in Christo. Wie Joh. sich den symbolischen Opferbegriff ethisch aufgelöst't und entwickelt habe, ohne alle Erlösungsmagie, sieht man aus Vergleichung von 3, 3—10, 4, 9—5, 4. — Nach meiner Ansicht liegt das erklärende Hauptmoment darin, daß das αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gläubigen das heilige Lebensprincip der Liebe begründet, erhält und vollendet.

V. 8—10. Der Schluß V. 7. καὶ τὸ αἷμα — setzt voraus, daß auch in den Gläubigen immer noch Sünde ist. Darauf beruhet die fortgesetzte Wirksamkeit des Erlösers, das fortwährende Bedürfniß derselben in der Gemeinde. So knüpft sich V. 8—10. an V. 7. an, erklärend und weiter entwickelnd den in diesem Verse angedeuteten Zusammenhang zwischen der Christlichen Erlösung und Heiligung.

Die Geburt aus Gott, die Wiedergeburt, ist auch nach Johannes, wiewohl die begründende Epoche des neuen Lebens, doch keine magische Vertilgung des alten. Die Macht der Sünde ist gebrochen, sie verschwindet je länger je mehr, aber im Verschwinden wirkt sie noch als Unterbrechung der Heiligung, und ist in diesem Leben nie ganz verschwunden. Je klarer und reiner das Ziel, je größer der Ernst der Heiligung ist, desto zarter und wahrer wird das Christliche Gewissen. Je länger je mehr wird die leiseste Regung der bösen Lust, die versteckteste Uebertretung des göttlichen Willens, der unscheinbarste Mangel des Guten augenblicklich bewußt und mit Schmerz empfunden. In dieser Wahrheit und Gründlichkeit des Gewissens liegt, so lange noch irgend eine Regung der Sünde ist, der beständige Sporn zur Heiligung. Und wiederum wächst mit der Heiligung das Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung, mit dem Bedürfnisse aber die befriedigende Wirksamkeit derselben. Fehlte in den Joh. Gemeinden jene Wahrheit und Zartheit

des Christlichen Gewissens und somit das beständige Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung, so lehrt Joh. V. 8 ff. vom Standpuncte der Christlichen Vollendung, daß, wie es reine Selbsttäuschung sey zu sagen, man habe keine Sünde, so auch nur das aufrichtige, reuige Bekenntniß derselben der erlösenden und versöhnenden Gnade Gottes gewiß und sicher mache.

Läßt sich nun dieser Sinn und Zusammenhang noch alle Tage in der Christenheit erfahren und aus Erfahrung verstehen, so ist man um so mehr verwundert zu sehen, wie ein so erfahrener Exeget, wie Grotius, die Stelle so falsch verstehen konnte.

Gestützt auf ἡμαρτήκαμεν V. 10., welches er als ein strenges Perfectum genommen wissen will, bemerkt er zu V. 8., ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν sey so viel als: si putamus nobis Christo et eius cognitione opus non fuisse, ut a peccatis purgaremur; ἁμαρτίαν ἔχειν sey nicht: nunc in peccatis esse, sed ob peccata reum fieri posse, Ioan. 9, 41. 15, 22. 24. Iac. 4, 17. Zu V. 9. aber sagt er: si fateamur, nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii ac propterea opus habuisse medicina [1]).

Löffler [2]), seinem Lehrer Semler folgend, versteht die Stelle ebenfalls so, daß Joh. nur von den ehemahligen Sünden der Judenchristlichen Leser redet. Jeder andern Erklärung, sagt er, widerspreche Joh. selbst, indem er 3, 9. und 5, 18. lehre, daß der Christ nicht mehr sündigen könne.

Diese Erklärung würde einigen Schein haben, wenn Joh. an solche schriebe, die etwa eben Christen geworden oder noch nicht geworden, und über die Art und das

1) So vor Grotius schon F. Socin und Schlichting.

2) Ueber die kirchl. Genugthuungslehre, in Löfflers kleinen Schrift. Bd. 1. S. 275 ff.

Princip ihres Ueberganges zum Christenthume in Irrthum waren. Er schreibt aber offenbar an solche, die längst Christen geworden waren, aber aus sittlicher Trägheit das Werk der Heiligung und Weltentsagung nicht ernst und streng genug trieben, bey denen also das Christliche Princip noch nicht zur vollen Herrschaft und κρίσις gelangt war. Selbst der geförderte Christ hat, so lange er im Fleische wandelt, mit der Sünde zu kämpfen, dieselbige zu bekennen, und durch Buße und Glauben zu überwinden. Dagegen spricht nicht 3, 9. und 5, 18. Denn während in jenen Stellen nur von dem Christlichen Princip und Ideale die Rede ist, welches die Sünde bis zur sittlichen Unmöglichkeit ausschließt, hat Joh. hier offenbar den faktischen Zustand des Christlichen Lebens mit seinen Unvollkommenheiten und Mängeln im Auge. In diesem faktischen Zustande begreift er sich mit, so daß die Figur der Communication Wahrheit ist. Der ganze Zusammenhang von V. 5. an lehrt, daß Joh. es hier nur mit dem gegenwärtigen sittlichen Zustande seiner Leser zu thun hat, und sie vor allem Stillstehen, aller Halbheit in der Heiligung warnen will. Gerade in dieser Hinsicht konnte und durfte er keinen Unterschied machen zwischen größeren und geringeren Sünden. Ein Unterschied, auf den Johannes in seinem Briefe überall nicht zurückkommt und zurückkommen kann, da er in seiner Krisis von dem Princip des Gegensatzes zwischen Gut und Bös ausgeht, nicht von den Stufen, worin beyde Glieder des Gegensatzes allerdings vorkommen. Wenn also Grotius V. 9. unter τὰς ἁμαρτίας: peccata gravia — ante notitiam evangelii verstehen will, so ist das eben so falsch, als wenn Drusius meint, Joh. spreche hier, weil er es mit Christen zu thun habe, nur von peccatis levibus seu minutis. Außerdem aber streitet gegen Grotius, daß ἁμαρτία an und für sich im N. T. nie, und auch Joh. Ev. 9, 41. 15, 22. 24. Jak. 4, 17. nicht, die Schuld der Sünde, sondern

zuweilen nur und in gewissen Relationen die schuldvolle Sünde bezeichnet. Die Formel ἁμαρτίαν ἔχειν ist so wenig etwas Besonderes, Verschiedenes von ἁμαρτάνειν, daß in dem durchaus parallelen Satze V. 10. völlig synonym damit steht ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν. Dieses Perfectum ist für jene Auslegung verführerisch geworden; aber es ist so wenig ein wahrer Grund, daß, da ringsum V. 8. 9. 10. 2, 2. der constante Gebrauch des Präsens auf den gegenwärtigen Zustand der Leser hinweist, rein sprachlich folgt, daß es, wie es auch sonst oft bey Johannes gebraucht wird, den Zustand bezeichnet, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht [1]). Johannes konnte sich kaum anders ausdrücken, denn in dem Moment, wo er den Menschen die Sünde bekennen oder leugnen läßt, ist diese als Act ein vergangenes. V. 8. drückt ἁμαρτ. — ἔχομεν mehr den Zustand aus, worin die Sünde noch nicht verschwunden ist, V. 10. — ἡμαρτήκαμεν die Sündenacte, woraus jener Zustand hervorgeht.

So war es also nicht die exegetische Gewissenhaftigkeit und Wahrheit, welche von der gewöhnlichen Erklärung der Stelle abführte, sondern theils die Furcht und Flucht vor der kirchlichen Versöhnungslehre, wie bey Löffler, theils, wie bey Grotius und den Früheren, der Mangel an Verständniß des Zusammenhanges des Briefes in seinem historischen Verhältnisse, überhaupt aber die unvollkommene Einsicht in das Wesen der Christlichen Heiligung, die als eine werdende immer nur die Fortsetzung der Wiedergeburt ist.

Die Selbsttäuschung beruhet auf Mangel an innerem Wahrheitssinn und ist dieser Mangel selbst. Dieß letztere drückt Joh. aus durch ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

V. 9. kann zweifelhaft seyn, worauf πιστός ἐστι καὶ δίκαιος sich bezieht, ob auf Christus, oder auf Gott, und in welchem Sinne.

---

1) S. Winers Gramm. S. 223.

Für die Beziehung auf Christus könnte man anführen, Christus werde gleich darauf 2, 1. δίκαιος genannt, (vergl. V. 2, 29. 3, 7.), und im Vorhergehenden V. 7. sey eben er das örtlich nächste Subject; auch werde dort ebenfalls von ihm gesagt, was hier von dem πιστὸς καὶ δίκ., daß er uns von unseren Sünden reinige. Aber wenn auch Christus nicht bloß 2, 1. und 3, 7., wo es offenbar ist, sondern auch 2, 29., wo die Beziehung wenigstens schwankend ist, vorzugsweise ὁ δίκαιος genannt wird, so folgt doch daraus für unsere Stelle um so weniger, da die Beziehungen auf Gott und Christus in unserem Br. nicht selten zusammenlaufen. Auch ist im Vorhergehenden V. 5—10. das herrschende Subject, nicht Christus, sondern Gott. Christus — und zwar nicht einmahl Er selbst, — sondern nur sein αἷμα, ist V. 7. bloßes Nebensubject. Nach dem Hauptsubject aber der ganzen Gedankenreihe ist die Relation des πιστὸς καὶ δίκαιος zu bestimmen. Da nun auch sonst im N. T., besonders bey Paulus, in Beziehung auf das Erlösungswerk als eine Haupteigenschaft, — nicht Christi, sondern Gottes das πιστὸν εἶναι καὶ δίκαιον besonders hervorgehoben wird, (vergl. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. wegen des πιστὸς, und Röm. 1, 17. 3, 5. 21. 22. 25, 26. 10, 4. u. a. m. wegen des δίκαιος,) und da nach dem neutest. Lehrtypus zwar Christus derjenige ist, durch den und in dem wir Vergebung der Sünden, Versöhnung und Zugang zum Vater haben, Gott aber als die letzte Ursach aller Sündenvergebung und Versöhnung dargestellt wird, von dem sie, durch Christum vermittelt, herrührt, ja dieser Lehrtypus auch hier gleich darauf 2, 1. befolgt wird: so kann πιστ. κ. δίκ. hier nur von Gott gesagt seyn.

In wie fern aber wird Gott in Beziehung auf die Sündenvergebung und Reinigung von Sünden πιστὸς und δίκαιος genannt?

Treu (πιστὸς) ist Gott, sowohl im A. wie im N. T.,

so fern er hält, was er zusagt, das Verheissene erfüllt, — dem geoffenbarten Wort und Gesetz, das er selber gegeben hat, getreu bleibt. Auf diese Treue und Wahrhaftigkeit Gottes in Beziehung auf seine Verheissungen und Gesetze bauet Paulus die Realität und unwandelbare Gewißheit der Erlösung durch den Glauben an Christum Röm. 3, 3., die innere Einheit und Festigkeit des Evangeliums 2 Kor. 1, 18 ff., und die Hoffnung des ewigen Lebens, wozu wir berufen sind 1 Thess. 5, 24. Tit. 1, 2. Weil nun Gott schon im A. B. die Vergebung der Sünden unter der Bedingung des reuigen Bekenntnisses verheißen hatte, z. B. Jerem. 31, 31 ff. vergl. Hebr. 8, 8 ff. Micha 7, 18 ff. Hos. 6, 15 ff. Zeph. 3, 12 ff. u. a. m., diese Verheißung aber im N. B. bestätigt und durch die Heilsanstalt Christi realisirt hat, so wird er auch hier πιστὸς genannt, sofern er den Bekennenden und Reuigen ihre Sünden vergiebt.

Wenn aber Joh. in derselbigen Beziehung hinzufügt, καὶ δίκαιος, so ist dieß, nimmt man δίκαιος im strengen Sinne, auf den ersten Anblick darum so sehr auffallend, weil sonst die Sündenvergebung als ein Act der göttlichen Gnade und Liebe dargestellt wird.

Grotius und einige Andere [1]) heben die Schwierigkeit dadurch, daß sie sagen, δίκαιος sey hier nach einem Hebraismus so viel, als gütig, bonus, lenis. Aber, obwohl צַדִּיק und dem entsprechend das alt- und neutestam. δίκαιος zuweilen die Nebenbedeutung des Gütigen hat, Grundbedeutung bleibt doch immer die des Gerechten. Dem Hebräer erschienen die Tugenden des Wohlwollens, der Gütigkeit, Billigkeit, Barmherzigkeit als gesetzliche Pflichten der צְדָקָה, δικαιοσύνη, deren voller Umfang und Inhalt nur durch das, was wir Frömmigkeit nennen, genügend bezeichnet werden kann. Dem zu Folge

1) Auch Carpzov in Epp. cathol. septenarius zu d. St. δίκαιος, sagt er, sey hier so viel als gratiosus.

läßt sich wohl sagen, die Hebräische δικαιοσύνη sey zuweilen die gütige, barmherzige Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, nie aber, es sey die Gütigkeit, Barmherzigkeit und dergleichen schlechthin und an und für sich. Keine Stelle weder des A. noch des N. T., wo δικαιοσύνη weniger Gerechtigkeit, als Güte und dergl. zu seyn scheint, widerspricht bey genauerer Betrachtung der hier gegebenen Erörterung [1]). Aber gesetzt, δίκαιος käme sonst geradezu vor für gütig, so kann es doch in unserer Stelle diese Bedeutung nicht haben. Abgesehen davon, daß Johannes δίκ. und δικαιοσύνη sonst nie anders, als im strengsten, ursprünglichen Sinne gebraucht, so erlaubt hier das vorausgehende Synonymum πιστὸς auf keine Weise, von der ursprünglichen Bedeutung abzuweichen. Denn der Treue ist auch im Zusammenhange der göttlichen Eigenschaften die Gerechtigkeit unmittelbar verwandter, als die Güte, Gnade und dergl. Die Treue ist eben eine der wesentlichsten Tugenden des Gerechten, und die Gerechtigkeit die Quelle der Treue. Mit πιστὸς also verbunden kann δίκαιος hier nur seyn, gerecht. Vergl. Luk. 16, 10., wo πιστὸς und ἄδικος unmittelbar im Gegensatze miteinander stehen.

Indem aber die älteren Exegeten der Ev. Kirche vor

1) Grotius führt zu seiner Vertheidigung an 1 Sam. 12, 7. Psalm 112, 8. (9.) Matth. 6, 1. Aber 1 Sam. 12, 7. vergl. 8—11., die scheinbarste Stelle, ist δικαιοσύνη nicht sowohl Wohlthat, sondern vielmehr das Rechtthun, Rechtschaffenhandeln Gottes gegen das Volk seines Eigenthumes, das er züchtigt und straft, je nachdem es verdient hat. Ps. 112, 8. (9.) ist δικ. die Hebräische Pietät, wozu die ἐλεημ. nothwendig gehörte. Matth. 6, 1. aber ist es ebenfalls die ganze Hebräische Frömmigkeit nach dem Gesetz, deren einzelne Stücke, Allmosengeben, Gebet und Fasten V. 2. 5. 16. aufgezählt werden. — Vergl. was die altest. Begriffssphäre betrifft, die richtigere Fassung in Winers Lexic. Man. p. 805 sq. Im N. T. ist auch Matth. 1, 19. δίκαιος der billige Mann. Die Billigkeit nämlich hat ihre Wurzel in der Gerechtigkeit und ergänzt dieselbe in der Praxis. Joh. 17, 25. ist die richtende Gerechtigkeit Gottes gemeint, welche dem Guten zum Siege verhilft.

und nach Grotius δίκαιος hier im strengen Sinne nehmen, verfehlen sie doch sämmtlich die einfache und richtige Ansicht unserer Stelle [1]). Ihrem dogmatischen Systeme zu Liebe und aus Mißbrauch der hermeneutischen Analogie der Schrift geben sie dem δικ. entweder eine Beziehung auf die kirchliche Genugthuungslehre, oder, einen vermeintlichen Paul. Sprachgebrauch auf Johannes übertragend, nehmen sie es für δικαιῶν. Beides aber ist falsch. Denn gesetzt, die kirchliche Genugthuungslehre wäre auch sonst in der Schrift ausdrücklich ausgesprochen, unserer Stelle, unserem Briefe, ja den Johanneischen Schriften überhaupt ist sie doch fremd. Was aber die Synonymie von δίκαιος und δικαιῶν betrifft, so ist diese nicht nur in den Johanneischen, sondern auch in den Paul. Schriften nicht vorhanden. Denn, obgleich δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ von Paulus zuweilen activisch oder transitiv gebraucht wird, so kommt doch δίκαιος niemahls bei ihm vor für δικαιῶν. Im Gegentheil wird beydes Röm. 3, 26. neben einander stehend genau unterschieden. Johannes aber kennt weder die transitive δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ in dem besonderen Pauliniſchen Sinne, noch hat er den Paul. Begriff von δικαιοῦν.

Allein richtig ist, δίκαιος synonym mit πιστὸς zu nehmen, aber so, daß der weitere Begriff δίκαιος den engeren Begriff πιστὸς aufnimmt und begründet. Gott, will Johannes sagen, ist treu, weil er gerecht ist. Aus Gerechtigkeit hält er dem reuigen Sünder, was er versprochen und als die Ordnung seines Reiches geoffenbaret hat, daß nämlich der Sünder, wenn er seine Sünden bereue und bekenne, Vergebung und neue Lebenskraft von ihm empfangen solle.

Ἀδικία und ἁμαρτία V. 9. sind nur zwey verschie-

1) S. Calvin, Beza zu d. St., verglichen Calovius und Wolf zu d. St.

dene Formen deſſelben Begriffs, jenes iſt der Widerſpruch, die Verneinung gegen das göttliche δίκαιον, dieſes die Abweichung von dem göttlichen νόμος. — Die ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. und das καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας ſind Correlata, jenes aber bezieht ſich mehr auf das Vergangene, dieſes auf das Zukünftige; jenes bezeichnet den idealen Act Gottes, wodurch er ſtatt der ὀργὴ über den Sünder Barmherzigkeit und Liebe (ἔλεος) gegen ihn übt, dieſes aber bezeichnet die Thätigkeit der göttlichen Gnade bey der Heiligung des Menſchen.

V. 10. Nicht bloß ſich ſelbſt, will Johannes ſagen, täuſcht der Menſch, der das Bewußtſeyn der Sünde in ſich leugnet, nein, auch Gott, den Treuen und Gerechten, macht er dadurch zum Lügner und widerſpricht ſo der Wahrheit, dem Worte Gottes.

Wie V. 9., ſo iſt auch hier Gott, nicht Chriſtus, das Subject, worauf αὐτὸν und αὐτοῦ zu beziehen iſt. Der λόγος τοῦ θεοῦ, wovon Johannes ſagt, daß er in einem ſolchen, der ſeine Sünden nicht bekenne, nicht Statt finde (καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,) iſt die Offenbarung Gottes überhaupt, worin das Evangelium Jeſu Chriſti mitbegriffen iſt [1]). — Gehen wir zunächſt hiervon aus, ſo iſt der Gedanke der Stelle der, daß, weil das Evangelium auf der μετάνοια beruhet, dieſe aber auf dem Bekenntniß der Sünde, derjenige, der dieſes Bewußtſeyn nicht in ſich trägt, auch kein wahrer Chriſt iſt. Die ganze Heilsanſtalt Gottes in Chriſto hat zu ihrer Vorausſetzung, daß die Menſchen vor Gott allzumahl Sünder und unfähig ſind, ſich ſelber zu erlöſen. Da nun dieſer Satz, der ohne die Idee der göttlichen Heiligkeit keinen rechten Grund hat, in ſeinem ganzen Umfange, ſeiner vollen Wahrheit nur durch die Offenbarung des göttlichen Lichtes und Rechtes, der δικαιοσύνη und ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Röm. 1, 18—3, 23.

1) Andere Auslegungen ſ. bey Calovius.

vergl. Psalm 19, 13., erkannt werden kann, also als Wort Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ) angesehen werden muß, — so sagt Johannes in so fern, daß, wer sage, er sey kein Sünder, Gott zum Lügner mache (vergl. Röm. 3, 4.), das Wort Gottes nicht in sich habe, d. h. nicht innerlich aufgenommen als Princip der Wahrheit.

War es nun möglich, daß dieß V. 10. in den Gemeinden so mißverstanden wurde, als sey die Sünde etwas unvermeidliches, so ist es zweckvoll, daß Joh., obwohl es schon in dem Bisherigen liegt (V. 6.),

Kap. 2, 1. noch besonders eindringlich (τεκνία μου) hervorhebt, daß alles, was er sage 1, 5—10., das unbedingte Gebot in sich schließe, nicht zu sündigen. Komme dann freylich wegen der menschlichen Schwäche auch im Stande der Heiligung die Sünde immer noch vor, so fehle es auch dem wahren Christen nicht an dem Trost der Versöhnung bey Gott durch Christum, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα u. s. w.

Im Evangelium wird der heilige Geist der παράκλητος der Jünger genannt, so fern er als der Geist der Wahrheit ihr Beistand, Helfer und Rathgeber war im Werke des Evangeliums. In einem andern, obgleich verwandten Sinne wird hier Christus der Paraklet genannt, so fern er, wie Paulus Röm. 8, 34. sagt, zur Rechten Gottes (hier πρὸς τὸν πατέρα vergl. Ev. Joh. 1, 1.) uns vertritt, oder, wie es im Hebräerbr. 7, 25. vergl. 9, 24. heißt, als der ewige Hohepriester für uns bittet. Gerade in diesem Sinne gebraucht Philo das Wort παρακαλεῖν und παράκλητος sehr häufig vom Jüdischen Hohenpriester als dem Fürsprecher und Fürbitter für die Sünden des Volkes bey Gott [1]). Die Idee der wirksamen Fürbitte der Frommen bey Gott geht durch das ganze A.

1) S. Carpzov Exercitatt. in Ep. ad Hebr. e Philone p. 154. und Loesner Observ. in N. T. e Philone p. 496.

A. Geneſ. 18, 20 ff. Exod. 32, 11 ff. 30 ff. 1 Sam. 12, 19. 23. 2 KK. 19, 4. Jerem. 7, 16. 11, 14. 14, 11. 15, 1. 37, 3. u. ſ. w. Sind die Frommen, Gerechten für die Gemeinſchaft, in der ſie ſind, — das Conſervirende, Verderbenabwendende, vergl. Geneſ. 18., ſo iſt ihre Fürbitte gleichſam das in den Frommen concentrirte Bewußtſeyn der verſöhnlichen Liebe Gottes in der Menſchheit, woran die andern ſich halten und aufrichten, wenn ſich ihnen im Bewußtſeyn ihrer Sünde die Liebe Gottes verbirgt. Iſt dieß die Wahrheit der kindlichen ſymboliſchen Vorſtellung, ſo iſt's begreiflich, daß auch die verſöhnende Thätigkeit Chriſti unter dieſer Form gedacht wird. Joh. Ev. 17, 9. ſtellt Chriſtum ſchon auf Erden dar als fürbittend für ſeine Jünger, in Beziehung auf die Conſervation im Guten. In unſerer Stelle aber tritt die Fürbitte Chriſti in ſeiner Herrlichkeit bey dem Vater hervor als Ausdruck ſeines fortwährenden Verſöhnungsamtes. Dieſe verſöhnende Thätigkeit Chriſti hat zwar ihren hiſtoriſchen Anfangspunct in ſeiner irdiſchen Erſcheinung, insbeſondere ſeinem Leiden und Sterben, aber ſie iſt darauf nicht beſchränkt, ſondern ſetzt ſich fort und entfaltet ſich immer mehr durch die Wirkſamkeit ſeines Geiſtes, worin ſeine ewige Perſon uns gegenwärtig iſt. Als einzelnes vergangenes, geſchloſſenes Factum wäre ſie eben nur ein Symbol, volle Wahrheit hat ſie nur in ihrer fortwährenden Wirkſamkeit.

Grotius verſteht ἔχομεν ſo, daß er ſagt: Non dicit, habet ille advocatum sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat. — Schon vorher bemerkt er: Si quis tamen peccaverit, adde, et se ecclesiae regendum sanandumque tradiderit u. ſ. w. Aber wo ſteht von der Vermittelung der Kirche auch nur eine Sylbe? Und was kann einfacher ſeyn, als daß Joh. mit dem ἔχομεν das gemeinſame Chriſtliche Bewußtſeyn ausſpricht?

Nicht weniger falsch ist, wenn Grotius auch hier δίκαιος nur für bonus, lenis gelten lassen will. Wenn aber irgendwo, so ist δίκαιος hier im strengsten Sinne zu nehmen. Nur der gerechte, schuldlose [1]) Christus kann Fürsprecher seyn bey Gott für Andere, Hebr. s. 7, 26. 1 Petri 3, 18. vergl. Ev. Joh. 16, 8. 10. — Diese Stellen verbieten jede andere Erklärung, auch die, welche das Wort hier activisch nimmt [2]).

V. 2. verhält sich zu V. 1. nicht causal, sondern vielmehr explicativ und erweiternd. Und zwar ist das Verhältniß dieses: Was in dem Vorbilde des alttestam. Hohenpriesters, welches hier zum Grunde liegt, getrennt ist, die Fürbitte, und das versöhnende Opfer (ἱλασμὸς), welches er darbrachte, ist in Christo vereinigt. Nicht die versöhnende Fürbitte bloß haben wir in Christo, auch die versöhnende That hat er vollbracht in seinem Tode, vergl. Hebr. 9, 11 ff. So ist jene nur die Fortsetzung von dieser, und diese, wodurch alles bloß sinnbildliche Opfer aufgehoben wurde, der historische Anfang seines Versöhnungsamtes. In dieser Vereinigung der wesentlichen Elemente in Einer Person liegt nach neutestamentlicher Darstellung die Vollendung der Idee der Versöhnung. So ist also καὶ αὐτὸς so zu fassen: Und er selbst (der Gerechte, der Paraklet) ist zugleich unser Sühnopfer, unsere Versöhnung ἱλασμὸς für unsere Sünden. Grotius sagte, ἱλάσκειν sey, facere ut cessent peccata, und der Sinn des Ganzen sey, Christus vires praestat, ne peccemus in posterum [3]). Das heißt aber den ursprünglichen Sinn des bildlichen Ausdrucks ganz daran geben, die mittelbare Wirkung für die Sache selbst nehmen, und den Zusammenhang mit dem Schluß von V. 1. unterbrechen. So

1) Die Arm. Uebers. fügt erklärend hinzu, καὶ ἄμωμος.

2) So Le Moyne bey Wolf in d. Curis zu d. St.

3) S. wie Calov. den Grotius widerlegt aus des Grotius eigener Schrift de satisfactione Christi Cap. VII. und X.

oft Christus im N. T. ἱλασμός, ἱλαστήριον und dergl. genannt wird, Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17., bezieht sich dieser symbolische Ausdruck nach allgemeinem und besonderem neutestamentlichen Sprachgebrauch, selbst der Etymologie des Wortes (ἱλάσκομαι, ἵλεως Hebr. 8, 12.) auf sein Amt der Versöhnung, auf seine Offenbarung des göttlichen ἔλεος (daß Gott ἵλεως ist), der göttlichen Gnade und Liebe, im Gegensatz gegen die göttliche ὀργή.

Der Zusatz οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, bezieht sich nicht, wie Oekumenius und Andere meinten, auf den Gegensatz zwischen Juden und Heiden, sondern vielmehr auf den Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen überhaupt [1]). Nach Joh. war Christus der σωτὴρ τοῦ κόσμου 4, 14. Ev. 4, 42. Die Erlösung und Versöhnung Christi, obwohl sie in ihrer historischen Entwickelung der That nach immer nur die jedesmahligen κλητοὶ begreift, erstreckt sich doch ihrer Idee nach (κατὰ δύναμιν) auf das ganze menschliche Geschlecht, auch das noch zu erlösende (ὅλον τὸν κόσμον). — Indem aber Joh. so den Erlösungs- und Versöhnungskreis [2]) Christi bis zu seiner äußersten Peripherie erweitert, was will er damit? Etwa den Stolz des Jüdischen Particularismus beugen? Wohl schwerlich! Seine Leser waren, wenigstens der größeren Zahl nach Heidenchristen, unter denen der Jüdische Particularismus wenigstens längst im Verschwinden begriffen war, wenn er je in den gemischten Gemeinden, die auf der Verneinung desselben beruheten, vorhanden gewesen. Statt des Jüdischen Particularismus aber entstand vorzüglich in den Heidenchristlichen Gemeinden leicht die Gefahr des Christ-

1) Andere Ansichten, und welche Exegeten aus der älteren Zeit der unsrigen zugethan sind, s. bey Calovius zu d. St.

2) Oekumenius bezeichnet diese Richtung in der Auslegung der Stelle so: ἢ ὅτι μὴ τοῖς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἡ ἐπαγγελία μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς μετέπειτα πᾶσιν.

lichen, nämlich Hoffarth und geistlicher Stolz gegen die Nichtchristen, den κόσμος der Sünde und des Irrthums. Hatte nun schon Paulus davor gewarnt Tit. 3, 2—7. 1 Kor. 5, 9—13., hinweisend auf die allgemeine φιλανθρωπία Gottes in der Erscheinung Christi, so konnte es auch Joh., um den Gegensatz, den er sonst zwischen der Gemeinde der Kinder Gottes und der Welt macht, in der Idee der Christlichen Versöhnung wieder aufzuheben. Der Hauptgesichtspunct scheint mir jedoch einfacher, nämlich dieser zu seyn, daß Joh. den Zusatz gemacht hat, um die Versöhnungskraft Christi in ihrem vollsten Umfange auszudrücken.

Dritter Abschnitt.

Kap. 2, 3—17.

Dem Anfange des vorigen Abschnittes analog, und um das 1, 5. 6. Gesagte weiter zu entwickeln, zeigt Joh. V. 3—5., daß ohne das Halten der Gebote Gottes weder wahre Erkenntniß, noch Liebe Gottes, also auch keine Gemeinschaft mit ihm und kein Bleiben in ihm Statt finde.

Gegen das sittlich leere Christenthum jener Zeit heißt es V. 3.: Dieß ist für uns das Merkmahl, darin haben wir selbst das reelle Bewußtseyn (γινώσκομεν) der Christlichen Gotteserkenntniß, wenn wir die Gebote Gottes halten. — Das fromme Leben ist die Bewährung der Christlichen Erkenntniß.

Αὐτὸν und αὐτοῦ hier und V. 4. 5. muß auf Gott, als das im vorigen Abschnitte herrschende Subject, bezogen werden. So Oekumenius und die Scholien bey Matthäi [1]), Erasmus, Calvin u. A. Andere dagegen, Luther, Grotius u. A. beziehen αὐτὸν und αὐτοῦ V. 3—5.

1) Pag. 216.

auf Christus, als das örtlich nächst vorhergehende Subject V. 2. Allein V. 2. ist nur ein Zwischengedanke. Zum sicheren Zeichen, daß V. 3—5. nicht auf Christus zu beziehen sey, gebraucht Johannes V. 6., wo von Christo die Rede ist, das auf Entfernteres hinweisende ἐκεῖνος. Wird V. 3—5. von der Erkenntniß und den Geboten Christi, nicht Gottes verstanden, so wird der Zusammenhang und die sichtbare Analogie dieser Verse mit 1, 5 ff. gestört, der Gedanke V. 5. unklar und die von Joh. 4, 7 ff. ausdrücklich behauptete Zusammengehörigkeit der Erkenntniß und Liebe Gottes, als der beyden wesentlichen Stücke der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben.

Einige, z. B. Carpzov, wollen aus Liebe zum Emphatischen, Andere aber, z. B. Lange, wegen der scheinbaren Identität der Gedanken V. 3. und V. 5. das ἐγνώκαμεν V. 3. und ἔγνωκα αὐτὸν V. 4. nicht von der Erkenntniß, sondern von der Liebe Gottes verstanden wissen. Lange beruft sich dabey auf den alt- und neutestam. Sprachgebrauch, nach welchem יָדַע 1 Mos. 18, 19. Proverb. 23, 27. Hiob 9, 21. und γινώσκειν Joh. 10, 14. 2 Tim. 2, 19. Röm. 7, 29. so viel seyn soll, als lieben.

Allein abgesehen von den unrichtigen Citaten Röm. 7, 29. und Proverb. 23, 27., so ist jene Bedeutung lexikalisch weder im A. noch im N. T. erweislich. Die neueren Lexikographen haben, z. B. Gesenius in dem alttestamentlichen Sprachgebrauche, Bretschneider in dem neutestamentlichen die Bedeutung des Liebens, die überall, wo man sie sonst zu finden glaubte, nur scheinbar ist, mit Recht völlig aufgegeben. Ueberall reichen die Grundbegriffe des Erkennens, Anerkennens, Bekanntseyns aus. Und, wenn noch Wahl sagt [1]) γινώσκειν heiße diligere, curare, beneficiis ornare Röm. 7, 15. 2 Tim. 2, 19. und Ps. 1, 6. 36, 10. LXX, so beruhet dieß auf einer falschen Erklärung

1) Clavis l. p. 241.

dieser Stellen, in denen die Bedeutung des Liebens und dergl. völlig unstatthaft ist. In unserer Stelle widerspricht außerdem alle hermeneutische Raison jener Auslegung. Da dem γινώσκομεν seine gewöhnliche Bedeutung bleibt, so hätten wir in einem und demselbigen kurzen Satze, dasselbe Wort unmittelbar in zwey verschiedenen Bedeutungen ohne irgend eine Nöthigung durch den Zusammenhang der Begriffe, ja sogar in Widerspruch damit. Johannes unterscheidet im Br. die Erkenntniß und Liebe Gottes genau; und, obwohl er sie für zwey so zusammengehörige und einander aufs innigste durchdringende Elemente des Christlichen Lebens hält, daß er keine wahre Erkenntniß Gottes ohne die Liebe Gottes will gelten lassen, so beruhet doch gerade auf der Unterscheidung beyder in der gewöhnlichen Praxis und im Sprachgebrauch die Behauptung und Ermahnung, daß beydes miteinander verbunden werden müsse, wenn jedes rechter Art und vollkommen seyn solle, 4, 7 ff. Allerdings spricht Joh. hier von der Erkenntniß Gottes in einem besonderen Sinne, aber nicht als einerley mit der Liebe, sondern so fern sie der Christlichen Idee entsprechend, wahrhaft lebendig den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in der Liebe zu Gott kund giebt [1]). Auch ist, V. 5. nicht etwa nur die logische Umkehrung von V. 3., wie Lange meint; sondern fortschreitend und erweiternd [2]); wie das δὲ V. 5. anzeigt, will Joh., nachdem er V. 3. den Widerspruch zwischen

1) Die Griech. Ausleger fühlen das praktische Moment, welches in dem γινώσκειν τὸν θεὸν liegt, aber sie drücken sich nicht richtig darüber aus. Oekumenius z. B. sagt: γινώσκειν stehe das erste Mahl κατὰ τὸ ἐπίστασθαι, ἐγνώκαμεν αὐτὸν aber sey so viel, als ἐγνεκράθημεν αὐτῷ. ὁ γὰρ κοινωνῶν τινὶ ἀνακέκραται αὐτῷ καθὸ κοινωνεῖ. Aber die Gemeinschaft mit Gott hat in der Erkenntniß Gottes nur ihre wesentliche Wurzel und begreift das Erkennen und Lieben Gottes zugleich in sich.

2) Sehr richtig Grotius zu V. 5. Is non novit tantum Deum, sed et perfecte amat. Amor praesupponit cognitionem. Itaque *oppositio hic fit cum accessione.*

Erkenntniß Gottes und Nichtbeobachtung seiner Gebote hervorgehoben hat, darthun, daß auch die mit der lebendigen Erkenntniß Gottes nothwendig verbundene Gottesliebe nur in der treuen Beobachtung des göttlichen λόγος (das heißt, des Inbegriffs der durch Christum geoffenbarten ἐντολαὶ) sich bewähre und vollende, und daß demnach nur da, wo die Christliche Erkenntniß und Liebe Gottes in einem reinen sittlichen Lebenswandel sich als lebendig und fruchtbar erweisen, wahre Gottesgemeinschaft Statt finde.

Sehr nachdrucksvoll setzt Joh. V. 5. das zu ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελ. gehörige ἀληθῶς auch dem ἐν τούτῳ voran [1]). Er will dadurch die Gewißheit ausdrücken, mit welcher er behauptet, daß eins mit dem andern nothwendig zusammenhängt.

Die meisten älteren und neueren Ausleger verstehen unter der ἀγάπη τοῦ θεοῦ V. 5. die Liebe der Menschen zu Gott. So will es der Zusammenhang, besonders das ἐν αὐτῷ ἐσμεν am Schluß des Verses. In der Regel ist ἀγάπη τοῦ θεοῦ bey Joh. die Liebe zu Gott, vergl. Ev. 5, 42. (15, 10. 13.) hier 2, 15. 3, 17. 5, 3. Wo es anders ist und τοῦ θεοῦ Genitiv des Subjects, steht näher Bestimmendes dabei, wie 4, 9. 16.

Die Liebe des Menschen zu Gott ist ein Unendliches. Ihre Vollendung als vollkommene sittliche Einheit des Menschen mit Gott ist das Ziel des Christlichen Lebens. Wenn aber die Liebe im Christlichen Leben immer eine werdende ist, wie sagt denn Joh. ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τ. θ. τετελείωται? Weil die Römischen Dogmatiker im sechszehnten Jahrhunderte diesen Satz im Streit gegen die Evangelische Rechtfertigungslehre mißbrauchten, haben mehrere Protestantische Exegeten jener Zeit, entweder, wie Flacius und Calovius, die ἀγάπη τ. θ. von der Liebe Gottes zu uns ausgelegt, oder, noch

1) S. Gersdorfs Sprachcharakt. d. N. T. Bd. 1. S. 477 ff.

willkührlicher, dem τετελείωται die Bedeutung des Vollendetseyns abgesprochen und darin nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und Wahrheit gegen den Schein und die Heucheley zu finden geglaubt. Dieß Letztere thaten z. B. Osiander, Beza [1]) u. A. So auch viele Neuere, die sich aber mehr an der in praktischer Hinsicht scheinbaren Unwahrheit des Satzes überhaupt stoßen [2]).

Allein, wie rein vergeblich es sey, dem τετελείωται in unserer Stelle seine gewöhnliche Bedeutung abzusprechen, zeigt der Gebrauch des Wortes bey Joh. in so klaren Stellen, wie Ev. 4, 34. 5, 36. 17, 4. 23. 19, 28. Br. 4, 18. Auch Lukas, Paulus, Jakobus, vornehmlich aber der Verfasser des Br. an die Hebr., gebrauchen das Wort nie anders, als in seinem gewöhnlichen Sinne, vergl. Luk. 2, 43. AG. 20, 24. Phil. 3, 12. Hebr. 2, 10. 5, 9. u. a. Der Satz ist völlig unanstößig und wahr, wenn man nur bedenkt, daß Johannes im Br. überhaupt auf die sittlichen Ideale gerichtet ist, und sich das τηρεῖν τὸν λόγον τ. θ. als ein vollkommenes denkt [3]).

Der Schluß des Satzes, sich anknüpfend an 1, 6., hat den Sinn: Daran, an dem Halten seines Wortes,

---

1) Beza vergleicht es mit mettre en *exécution*.

2) Entweder nehmen sie, wie Bengel, die ἀγάπη τ. θ. von der Liebe Gottes zu uns, oder, wie Carpzov und Lange, das τετελείωται nur von dem wirklich Stattfinden, dem vere obtinere, der Innigkeit und Wahrheit der Liebe. Carpzov beruft sich auf 4, 12. 17. und erinnert an den Gebrauch des Lat. perficere für obtinere. Am wenigsten empfehlenswerth und ohne Beweis als falsch erkennbar ist die Art, wie Semler die Anstößigkeit zu heben sucht, indem er den Satz so umschreibt: hic solus perfectissimam et *infinitam* dei in homines caritatem, recte *didicit*.

3) Calvin bemerkt ganz richtig: Breviter indicare voluit, quid a nobis deus exigat, et in quo posita sit fidelium sanctitas. — Si quis obiiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere modo quisquis pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem aspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit *legitima* sermonis eius observatio. In ea nos progredi, sicut in notitia proficere debemus.

seiner Gebote allein erkennen wir, daß wir (in Erkenntniß und Liebe) wirklich Gemeinschaft mit Gott haben.

V. 6. Die heilige Gemeinschaft des Christen mit Gott hat nicht nur, indem sie durch den Glauben entsteht, in Christo ihren objectiven Grund und Ursprung, sondern sie hat auch in ihrem Bestande als sittliche Lebensordnung nach den Geboten Gottes, in Christo, dem Heiligen, ihr nothwendiges ewiges Muster. Wer also in dieser Gemeinschaft (in der Kindschaft Gottes) bleiben will, ist verpflichtet zu wandeln, wie Christus, der μονογενὴς, wandelte. Sein sündloses Exempel, sein Thun nach Gottes Willen Ev. 8, 29. 15, 10., ist das nothwendige Christliche Ziel, vergl. 1 Petri 2, 21. 22. Philipp. 2, 5 ff. Das ὀφείλει schließt den Begriff der ἐντολὴ in sich. Wenn nun Johannes

V. 7. und 8. so fortfährt: Geliebte, kein neues Gebot schreibe ich (γράφω), indem ich dieß schreibe, sondern ein altes u. s. w., so kann er zunächst kein anderes meinen, als das der Nachfolge Jesu V. 6., das treue Halten der Gebote Gottes nach Christi heiligem Exempel. Dieß Gebot Christl. Heiligung haben die Christen von Anfang an gehabt; sie haben es mit der ersten Predigt des Evangeliums ἀπ' ἀρχῆς 2, 24. bekommen. In diesem Sinne setzt Joh.; nicht tautologisch, wie Lange meinte, hinzu: dieß alte Gebot ist das Wort (ὁ λόγος), welches Ihr bereits gehört habt (seit Ihr Christen seyd). Ἀπ' ἀρχῆς am Schlusse des Verses fehlt in den besten Handschriften und wird daher von Lachmann mit Recht ausgestoßen. — So klar und nothwendig die Beziehung der ἐντολὴ V. 7. auf das Wandeln nach dem Exempel Jesu Christi V. 6. im Zusammenhange der Stelle zu liegen scheint, so haben doch die meisten Interpreten von jeher [1]) geglaubt, darun-

1) Es ist dieß die traditionelle Exegese in der Griech. Kirche. Die Scholien bey Matthäi p. 216 sq. sagen: εἰ μὲν Ἰουδαίοις ταῦτα

ter das Gebot der Liebe verstehen zu müssen, welches, sofern es schon im A. T. Lev. 19, 18. gegeben sey, das alte, und sofern es im N. bestätigt und in einem höheren Sinne und größeren Umfange erneuert worden, ein neues genannt werde. — Diese Erklärung wird durch V. 9., wo von der Bruderliebe, als wesentlichem Elemente des Lichtlebens, ausdrücklich die Rede ist, scheinbar gerechtfertigt. Auch gereicht ihr die scheinbare Leichtigkeit, womit sie den schwierigen Gegensatz des Alten und Neuen sinnvoll und zweckvoll zu machen weiß, zur Empfehlung. Aber es ist dieß alles eben nur scheinbar. Denn erstlich, die bestimmende Kraft des Zusammenhanges liegt in der Regel mehr im Vorhergehenden, als im Folgenden. Hier ist er sogar bestimmt ausgedrückt durch die Correspondenz der Begriffe ὀφείλει V. 8. und ἐντολὴ V. 7. Bis V. 6. ist aber von dem Liebesgebote noch gar nicht die Rede. V. 9. darf um so weniger den Inhalt der ἐντολὴ V. 7. bestimmen, da man deutlich sieht, wie die Rede von dem Allgemeinen V. 3—6. zu dem Besonderen V. 9. in der Art fortschreitet, daß hier in dem allgemeinen Christlichen Lichtwandel das besondere praktische Princip der Bruderliebe hervorgehoben wird, aber gar nicht einmahl als ἐντολή. Zweytens, setzt jene Erklärung, wenn sie nicht mit Oekumenius u. A. auf die sonst eben nicht biblische Vorstellung von dem Liebesgesetz im Naturtriebe zurückgeht, immer voraus, daß Joh. an Judenchristen schreibt, für

---

γράφει, εἰκότως τὴν περὶ ἀγάπης ἐντολὴν οὐ καινὴν εἶναι φησί. πάλαι γὰρ αὐτὴν διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο. Εἰ δὲ οὐχ Ἰουδαίοι ἦσαν, ὡς παρίστησι τὸ τέλος τῆς ἐπιστολῆς, μήποτ' οὖν (dann vielleicht) ἐντολὴ παλαιὰ — — ἐστὶν ἡ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις, πάντες γὰρ φύσει ἥμερα καὶ κοινωνικὰ ζῶα ὄντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον. Aehnlich Oekumenius und Theophylakt. Nur, daß sie voraussetzend, der Brief sey als katholischer an Juden und Heiden gerichtet, die παλαιὰ ἐντολὴ in Beziehung auf die Juden von dem Mosaischen Liebesgebote Lev. 19., in Beziehung aber auf die Heiden von den ἐνεσπαρμέναις ἡμῖν φυσικαῖς ἐννοίαις, der Nomographie der Natur verstehen.

welche es schon ein alttest. Liebesgebot gab. Aber eben diese Voraussetzung ist falsch. Ja selbst, wenn sie richtig wäre, dürfte doch dem εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς V. 7. die Beziehung auf das A. T. nicht gegeben werden. Die durchaus analoge Stelle 2, 24. ist entschieden dagegen, und nöthigt das alte Gebot von dem Anfange im Christenthume zu datiren. — Drittens, wenn man sich, um den Gegensatz des alt- und neutestam. Liebesgebotes in der Stelle festzuhalten, auf Ev. Joh. 13, 34. beruft, so bedenkt man nicht, daß hier das Liebesgebot von Christo ein neues genannt wird, mit zwar nicht ausgedrückter, aber doch deutlicher Beziehung auf den Gegensatz zwischen der alt- und neutest. διαθήκη. Diese Beziehung verstand sich bey den Jüngern in jenem Augenblicke von selbst; hier aber liegt sie weder im Ausdrucke der Stelle, noch in den historischen Verhältnissen des Briefes.

Allein, wenn auch darüber kein Bedenken ist, daß V. 7. die ἐντολὴ παλαιὰ κ. καινὴ von der Nachfolge Jesu im Lichtwandel V. 6. zu verstehen sey, so fragt sich doch, ob Joh. den Gegensatz des Alten und Neuen, den er V. 7. macht, in Beziehung auf dasselbe Gebot V. 8. wirklich wieder aufhebt? Meint er in beyden Versen dasselbe Gebot, oder V. 8. ein anderes, als V. 7., dort etwa das Gebot der Liebe (V. 9.), hier das Gebot der Nachfolge Jesu V. 6.? — Die Frage ist nicht müssig, sie hat ihren Grund in der Schwierigkeit, dem Begriffsspiele mit dem Alten und Neuen, wenn dasselbe Gebot gemeint ist, einen rechten Sinn und Zweck abzugewinnen. Manchen ist diese Schwierigkeit so groß vorgekommen, daß sie, um das lästige Spiel zu beseitigen, lieber versucht haben, wenigstens dem καινὴ V. 8. eine andere Beziehung und Bedeutung zu geben, als V. 7. So meinte Justinian, das Christliche Liebesgesetz werde V. 8. darum ein neues genannt, weil es ein neues Leben schaffe, vitae novitatem afferat. Aber es ist unerhört, καινὸς in diesem activischen Sinne zu gebrauchen,

und reine Willkühr, καινὴ V. 8. anders zu nehmen, als V. 7. Aber wir werden nachher sehen, daß in dieser Erklärung ein Moment der Wahrheit ist; nur ist es nicht das, was hier ausgedrückt ist. S. Schmid, indem er sich dagegen allerdings mit Recht erklärt, auch begreift, daß von dem Gesetze der Liebe weder V. 8. noch V. 7. die Rede sey, glaubt aller Noth dadurch zu entgehen, daß er behauptet, V. 7. und 8. sey gar nicht dasselbe Gebot gemeint, sondern V. 7. das Christliche Grundgesetz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, womit alle evangelische Predigt angefangen habe, V. 8. dagegen, wo das πάλιν nicht iterationis, auch nicht correctionis sey, sondern ordinis und consequentiae, das Gebot der Christlichen Heiligung, welches in sofern neu sey, als es aus der Rechtfertigungslehre folge. Hier erreicht die Willkühr den Gipfel, wo alle Widerlegung unnöthig ist. Ich führe diese Erklärung auch nur deßhalb an, um zu zeigen, wie alles verkehrt wird, wenn man von der einfachen Ansicht der Stelle abgeht, daß Joh. in beyden Versen dasselbe Gebot der Zeit nach alt und neu zugleich nennt, diesen Gegensatz V. 7. macht, ihn aber V. 8. sich corrigirend (πάλιν) wieder aufhebt. Hat nun dieses Spiel mit dem Gegensatze einen ernsten Sinn und Zweck, so kann es nur ein paränetischer seyn, den ich mir auch nur auf psychologische Weise erklären kann. Indem nämlich Johannes V. 6. die Christliche Cardinalpflicht, nach dem heiligen Exempel Christi zu leben, einschärft, fällt ihr bey der Schwierigkeit derselben ein, daß dieses Gebot in der ganzen Größe seines Tugendbegriffes, den es enthält, allerdings ein neues für die Welt, für die Christlichen Leser des Briefes aber ein von Anfang an bekanntes war. Die natürliche Trägheit des Menschen erschrickt leicht vor dem Neuen, wenn es nicht zugleich das Leichte ist. Diese Trägheit des natürlichen Menschen war in den Joh. Gemeinden noch nicht überwunden. In dieser Beziehung sagt nun Johannes,

das, wozu ich Euch verpflichte V. 6., ist nichts Neues für Euch; Ihr habt diese Verpflichtung in dem Augenblick, wo Ihr Christen wurdet, bereits übernommen; ich erinnere Euch also nur an ein altes Gebot, eine längst erkannte und mit dem Evangelium übernommene Pflicht, die consequent aus dem Christlichen Princip 1, 5 ff. folgt. — Das praktische, paränetische Moment, welches so gefaßt in der Stelle liegt, ist unmittelbar klar, und die Christliche Predigt gebraucht es noch alle Tage. — Fährt nun Joh., sich corrigirend, V. 8. so fort: Wiederum schreibe ich Euch ein neues Gebot: so kann der paränetische Sinn und Zweck nur dieser seyn, daß, wenn das παλαιὸν des Gebotes etwa dazu beytragen sollte, die Bedeutung desselben zu verringeren, die Leser erinnert werden sollen, daß für die Welt das Gebot allerdings ein neues sey, das Tugendleben in einer bis dahin nicht gekannten Vollkommenheit darstellend. Es macht einen Abschnitt zwischen der alten Welt und ihrer Finsterniß, und der neuen Christlichen mit ihrer vollkommenen Wahrheit. Gegen diese Fassung der Stelle scheint aber zu sprechen, daß darnach die καινὴ ἐντολὴ V. 8. eine andere Beziehung bekommt, welche sie V. 7. mit ihrem Gegensatze der παλαιὰ ἐντολὴ ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς nicht zu haben scheint. Allein diejenigen, welche Alt und Neu, beydes für die Leser bloß auf den Moment des Briefes beziehen, kommen in eine noch größere Schwierigkeit. Knapp [1]) z. B. indem er der Stelle den Gesichtspunct giebt: solent recentissima quaeque in quovis genere animos hominum quum maxime commovere atque ad res gerendas excitare, umschreibt V. 7. so: Illam praeceptionem, quam Vobis dudum cognitam esse dixi, sic vobis denuo commendo atque iniungo, tamquam si nova esset, nec vobis antehac unquam cognita. Dieß wäre von dieser Seite die ansprechendste Art. Aber

1) Scripta varii argum. p. 346 sq.

das denuo und tamquam, worauf diese Erklärung eigentlich beruhet, liegt nach der Analogie von V. 7., die man doch festhalten muß, nicht im Ausdrucke, und die Beziehung der καινὴ ἐντολή, die so entsteht, wird für den Ton der Stelle zu momentan, so daß das Spiel des Gegensatzes nicht genug in bedeutenden Ernst übergeht [1]). Diesen Ernst bekommt die Stelle nur, ohne daß die gleichmäßige Beziehung des Alten und Neuen auf die Leser verloren geht, wenn man beydes auf den Moment bezieht, wo die Leser Christen geworden waren. So ist jenes Gebot V. 6. seit jener ἀρχὴ ein altes, bekanntes für die Leser, zugleich aber von dieser ἀρχὴ aus betrachtet ein neues, in dem oben angegebenen Sinne.

Für diese Erklärung scheint nun auch das Folgende V. 8. ὅ ἐστιν ἀληθὲς u. s. w. sehr zu sprechen. Aber hier ist zunächst alles streitig, die Lesart, die grammatische Construction, der Sinn im Einzelnen, der Zusammenhang und Zweck des Ganzen.

Die Lesart schwankt zwischen ἐν ὑμῖν und ἐν ἡμῖν. Der Sinn wird nicht wesentlich verändert. Aber ἡμῖν findet sich außer im Alex. Codex nur in wenigen und nicht sehr bedeutenden Auctoritäten, und scheint aus einem generalisirenden Gebrauch der Stelle entstanden zu seyn. Ὑμῖν, von den meisten Auctoritäten geschützt, verdient auch deßhalb den Vorzug, weil es, dem γρ. ὑμῖν hier und V. 7. entsprechender, einen schwierigeren, feineren Sinn giebt.

Die Construction des Satzes betreffend, so ist das Natürlichste, ὅ ἐστιν — — als unmittelbaren Relativsatz zu πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν zu betrachten [2]). Wie aber ist die Relation des ὅ näher zu

1) Dasselbe ist der Fall bey der Erklärung von J. A. Bengel, der den Gegensatz am Ende bloß auf das frühere Hören und das jetzige Schreiben zurückführt.

2) Lange, um alle Schwierigkeiten zu vermeiden, faßt den Satz

bestimmen? Knapp löst die Construction so auf: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν τοῦτο ὅ — —, so daß der Relativsatz den Inhalt der ἐντολὴ καινὴ als Wahrheit oder als bewährt in Christo und in den Lesern näher bezeichnet. Grammatisch ist im Allgemeinen nichts dagegen einzuwenden. Aber es ist auffallend, daß Joh., da doch die ἐντολὴ καινὴ V. 8. keine andere seyn kann, als die V. 7., wenn er nur das Wahrseyn derselben ausdrücken wollte, nicht einfacher schrieb statt ὅ — ἥ ἐστιν ἀληθής u. s. w. So construirt er V. 7. Wenn er nun V. 8. von dieser natürlichen Construction abweicht, so muß er etwas anderes meinen, als was ἥ ἐστιν ἀληθὴς sagen würde. Dazu kommt, daß Joh., wenn er dieselbe ἐντολὴ V. 7. eine alte nennt, welche die Leser längst kannten, die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit voraussetzen mußte. Auch stimmt dazu nicht der Causalsatz ὅτι ἡ σκοτία u. s. w. Denn darin kann wenigstens unmittelbar kein Beweis für die Wahrheit der ἐντολὴ ihrem Inhalte nach gefunden werden, es mag die ἐντολὴ das Gesetz der Liebe seyn oder ein anderes. Liegt es nun ganz außer dem Zwecke und Zusammenhange der Stelle, die Wahrheit der ἐντολὴ ihrem Inhalte nach besonders hervorzuheben, so kann auch die Auflösung der Construction, die auf diesen Sinn führt, nicht richtig seyn.

Das Richtige scheint mir Folgendes zu seyn: Vers 8. und V. 7. stehen offenbar in dem Verhältnisse einer antithetischen Parallele. V. 7. nennt Joh. dieselbe ἐντολὴ V. 6. eine alte, V. 8. eine neue. Hat er nun V. 7. gesagt, in welchem Sinne er sie eine alte nennt, so erwartet man V. 8. zu finden, in welchem Sinne dieselbe eine neue heißt. Hierauf führt auch der Satz ὅτι ἡ σκοτία u. s. w.,

---

ohne alle Relation zum Vorhergehenden so: Quicquid est verum, quisquis verus est, jeder echte Christ ist mit Christo und mit Euch vereinigt. — Aber das heißt erst die Stelle unbegreiflich machen!

der, wie sich nachher zeigen wird, offenbar die Idee enthält von dem neuen Christlichen Lichtleben. Demnach scheint mir Morus Recht zu haben, wenn er das ὅ ἐστιν — ansieht als Erklärung und Bewährung davon, daß Joh. die ἐντολὴ eine neue nennt. Nur so erklärt sich vollkommen, warum der Schriftsteller die Construction mit dem Neutrum wählt, nämlich in dem Sinne: daß ich dieselbe ἐντολὴ wieder eine neue nenne, das hat seine Wahrheit in ihm und in Euch. Hat nun Morus in dieser Auflösung der Construction Recht, so läßt es sich doch nicht rechtfertigen, wenn er den Satz ὅ ἐστιν — καὶ ἐν ὑμῖν als Parenthese nimmt. Dazu ist gar kein Grund. Man sieht, daß das folgende ὅτι, (welches wohl außer Castellio Niemand für die objective Partikel halten wird), den Grund des ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν angeben soll, so daß ὅ ἐστιν ἀληθὲς — als Hauptgedanke erscheint, der das Vorhergehende erklären, im Folgenden aber wieder erklärt werden soll. Wie ist nun aber der ganze Satz zu verstehen? Nach meiner Meinung so: Das alte Gebot, zu wandeln wie Christus im reinen Lichte, in der Gemeinschaft mit Gott, ist allerdings auch wieder ein neues, bezogen auf die ἀρχὴ der Leser im Evangelium. Denn verglichen mit dem früheren Zustande vor der Erscheinung und Aufnahme des Evangeliums, welcher Finsterniß war, ist nicht nur in Christo selbst (ἐν αὐτῷ) das wahre Licht, τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν Ev. 1, 8., das heilige Lichtleben, erschienen, sondern es hat sich auch schon die Finsterniß vertreibend in den Gemüthern der Leser (καὶ ἐν ὑμῖν) verbreitet und scheinet darin. So ist es, will Joh. sagen, in dieser Beziehung wahr, in Ihm und in Euch, daß das Gebot von dem Wandel im Lichte nach dem Urbilde Christi wiederum ein neues ist.

Entsteht so ein natürlicher, den Worten entsprechender Zusammenhang der Stelle von V. 6. an, so liegt darin zugleich die Rechtfertigung sowohl der von uns vor-

gezogenen Construction des 7ten Verses, als auch der Erklärung der ἐντολὴ von dem Wandeln im Lichte nach dem Vorbilde Christi V. 6. Wer unter der ἐντολὴ das Gebot der Liebe versteht, findet im 8ten Verse, in den Worten ὅτι u. s. w. eine Schwierigkeit, die sich nur scheinbar durch allerley Vermittlungen und Erweiterungen des Sinnes lösen läßt, während bey der von uns gegebenen Erklärung sich die Beziehung von σκοτία und dem φῶς τὸ ἀληθινὸν nach Joh. Sprachgebrauch [1]) auf die καινὴ ἐντολὴ [2]) unmittelbar ergiebt, und der Uebergang zu V. 9. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι wie von selbst entsteht. So bleibt nur übrig, über das Einzelne Folgendes hinzuzusetzen. Joh. gebraucht hier und 2, 17. die mediale Form παράγεται in der metaphorischen Bedeutung des Verschwindens, während Paulus 1 Kor. 7, 31. in derselben Bedeutung die active hat. Ev. 9, 1. hat auch Joh. die active Form, auch intransitiv, aber nicht im metaphor. Gebrauch. Das Präsens παράγεται und φαίνει bezieht sich darauf, daß Joh. weit mehr die Verbreitung des heiligen Lichtlebens von Christo aus, als die Entstehung desselben in Christo im Auge hat. Dieß aber liegt im Zusammenhang der Stelle.

V. 9. 10. Wie in dem vorbildlichen Wandel Christi die Liebe zu den Menschen, seinen Brüdern, der wesentliche, nothwendige Ausdruck seiner Gottesliebe ist V. 5. 6., so drückt sich auch in dem Christlichen Wandel nach dem Vorbilde des Erlösers das Lichtleben nothwendig aus in der Liebe zu den Brüdern. Indem so Joh. von der all-

1) Interessant ist zu bemerken, wie die Alten, welche die Stelle von dem Gegensatze des alt- und neutest. Liebesgebotes erklärten, doch so viel Tact hatten, einzusehen, daß σκοτία sich auf das A. Test. nicht beziehen lassen könne und daher, wie Cod. A., statt σκοτία, σκιά lasen.

2) Die Griech. Ausleger, welche ὅτι u. s. w. als Inhalt der καινὴ ἐντολὴ verstehen, nehmen die ἐντολὴ im weiteren Sinne für λόγος, das Evangelium.

gemeinen Christlichen Gesinnung und Lebensrichtung zu dem besonderen praktischen Princip übergeht, sagt er V. 9. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι u. s. w.: wer da sagt er sey ein wahrer Christ [1]) und den Bruder hasset, der ist immer noch (ἕως ἄρτι) [2]) in der Finsterniß (des Nichtchristenthumes). Wie die Cardinaltugend, das γνώρισμα der Christen, die Liebe ist, so ist, auch nach Paulus, das Hauptlaster der unerlöst'en, ungläubigen Welt (σκοτία) der Haß, vergl. Röm. 1, 29 ff. Tit. 3, 3. 2 Tim. 3, 2. 3. 4.

Um den Johannes von dem Vorwurf des Particularismus zu befreyen, haben Einige gesagt, ἀδελφὸς sey hier so viel, als ὁ πλησίον. Auch hat man, um den Gedanken schicklicher zu machen, und weil der Satz, daß, wer den Bruder hasse, in der Finsterniß wandele, sich von selbst verstehe, dem μισεῖν die Bedeutung negligere gegeben [3]). Beydes ist nicht richtig. An Christen schreibend von dem Verhältnisse derselben unter einander 1, 7. konnte Joh. nur von der Christlichen Bruderliebe im engeren Sinne reden. Und da Joh. im Br. überhaupt in starken Gegensätzen redet und jeden Mangel an Liebe gegen die Brüder schon für Haß hält, so darf die Bedeutung von μισεῖν nicht gemildert werden.

Die allgemeine Menschenliebe folgt aus dem Joh. Princip von der Allgemeinheit der Erlösung und Versöhnung Christi 2, 2. von selbst. Es kam darauf an, jene allgemeine Menschenliebe in ihrer stärksten Intension und ihrem nächsten Wirkungskreise darzustellen. Auch die Uebergänge und Stufen der Liebe finden sich leicht von selbst. Was vom idealen Standpuncte, den Joh. einnimmt, vor

---

1) Scholien bei Matthäi: ὅστις λέγει εἶναι τοῦ χριστοῦ.

2) Das dem neutestam. Idiom eigenthümliche ἕως ἄρτι (vergl. Viger. p. 388.) kommt in der Bedeutung *adhuc* nur noch vor Joh. Ev. 5, 17.

3) So Joh. Price und A.

allem Noth that, war die Wurzel des Lebens, das Princip des Gegensatzes recht aufzudecken.

Die Liebe ist das erhaltende, alle Hemmungen und Anstöße des Christlichen Lebens überwindende Princip. So sagt Joh.: wer den Bruder liebt, der bleibt im Lichte, und hat keinen Anstoß, keine Hemmung.

Grotius vergleicht zur Erklärung des *καὶ σκάνδαλον, ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* Psalm 119, 165., wo es heißt: *εἰρήνη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον.* Das Folgende (V. 11.) und die Vergleichung mit Joh. Ev. 11, 9. 10. setzt die Bedeutung von *σκάνδαλον* hier außer Zweifel. Es ist alles das, worüber das Christliche Leben zu Fall kommt, gehemmt, unterbrochen wird.

Ueber *ἐν αὐτῷ* vergl. Ev. Joh. 11, 10. und meine Bemerkung darüber. Die *σκάνδαλα* liegen für den Christen in der Welt, nicht in ihm. So kann auch hier *ἐν αὐτῷ* nur den äußeren Lebenskreis bezeichnen, in welchem die *σκάνδαλα* dem Christen entgegentreten.

V. 11. Zu der bildlichen Rede dieses Verses vergleiche Ev. 11, 9. 10. Grotius unterscheidet zwischen *ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν* und *ἐν τ. σκ. περιπατεῖ*, jenes bezeichne affectum, dieses actum. Allerdings denkt sich Joh. Zustand (*ἐστὶ*) und Thätigkeit (*περιπατεῖ*) zusammen. Aber in dem Verhältniß beyder Sätze liegt auch dieß, daß Johannes von dem weniger Bildlichen *ἐστὶ* zum Bildlicheren *περιπατεῖ* übergeht, und dann dieses weiter ausführt, *καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει.* Die Finsterniß läßt kein Ziel und keine Richtung erkennen. Gewiß ist das Verderben. Aber der Mensch, der in der Finsterniß wandelt, sieht dieses *ποῦ* nicht. Er weiß nicht, wohin er geht. Er hat Augen, aber die sehen nichts ohne Licht, in der Finsterniß sind sie wie blind. So sehr bedarf es des heiligen Lichtes der Liebe, um nicht mit offenen Augen in den Abgrund zu stürzen!

V. 12—14. Diese Verse gehören zu den schwierigsten. Die Hauptschwierigkeit ist, ihren Zweck im Zusammenhange, ihre Beziehung so untereinander, wie zu dem Vorhergehenden und Folgenden richtig zu bestimmen.

Es ist nothwendig, daß wir uns zuvor der richtigen Lesart der Stelle versichern. Was zuerst die Anreden betrifft, so wird V. 12. zwar in einigen Auctoritäten statt des gewöhnlichen τεκνία, παιδία gelesen. Aber nicht nur leisten die ältesten und besten Handschriften für jenes Bürgschaft, sondern es läßt sich auch erkennen, daß παιδία aus Conformation der Stelle mit dem Schlusse von V. 13. γράφω oder ἔγραψα ὑμῖν παιδία entstanden ist. Das symmetrische Verhältniß der einzelnen Sätze ist augenscheinlich beabsichtigt. Aber dieß wird, wenn in dem vulgären Texte vier Mahl hintereinander γράφω gelesen wird, offenbar gestört. Daher ist statt γράφω ὑμῖν παιδία V. 13. ἔγραψα, welches diplomatisch durch AC und eine lange Reihe von Minuskeln, auch Uebersetzungen und Väter beglaubigt wird, auch innerlich im höchsten Grade wahrscheinlich. So entspricht einem dreymahligen γράφω ein dreymahliges ἔγραψα. Diese Correspondenz liegt so sehr in der ganzen inneren Structur der Stelle, daß eine Variation, welche in einem einzigen Cod. das zweyte γράφω oder das zweyte ἔγραψα betrifft, (die Collationen schwanken nämlich,) schon deßhalb keine Rücksicht weiter verdient. Wir werden aber darauf weiter unten zurückkommen müssen.

Gehen wir nun in die Structur der Sätze genauer ein, so ist die Hauptfrage, wie das in allen sechs Sätzen gleichmäßig stehende ὅτι zu nehmen sey, ob objectiv oder als Causalpartikel? Schon der erste Satz V. 12. giebt eine hinreichende Entscheidung, die für die folgenden fünf gelten muß. Da ἀφέωνται, wie allgemein anerkannt ist, für ἀφεῖνται steht [1]), so bezeichnet der Satz ὅτι u. s. w.

1) S. Winers Gramm. S. 74.

die Sündenvergebung als geschehen, geschehen nämlich im Glauben an Jesum Christum. Dieß aber den Lesern zu schreiben, was sie längst wußten, wäre das Müssigste von der Welt. Dagegen hat der Satz Sinn und Zweck, wenn ὅτι causal die bestimmende Voraussetzung des Schreibens bezeichnet. Das gleiche Verhältniß findet in den folgen Sätzen mit ὅτι Statt. So wird freylich γράφω, wie ἔγραψα unmittelbar objectlos. Aber es ist leichter, dem Zusammenhange das vermißte Object, als ὅτι, wenn es objectiv zu nehmen wäre, einen Sinn abzugewinnen. Ganz derselbe Fall findet 2, 21. Statt, wo gar kein Zweifel seyn kann, weder über die causale Bedeutung des ὅτι, noch über das Object des ἔγραψα im Zusammenhange.

Wie es sich nun auch mit dem Gegensatze zwischen γράφω und ἔγραψα verhalten mag, so viel ist im Allgemeinen unmittelbar klar, Joh. bezieht beydes nicht nur auf den gegenwärtigen Brief überhaupt, sondern auf den vorliegenden nächsten Zusammenhang insbesondere, auf die Lehren, Gebote und Warnungen dieses Abschnittes. Er muß sagen wollen, was er hier schreibe und geschrieben habe, habe seinen Grund in der Voraussetzung, dem Vertrauen, daß seine Leser wirklich Christen seyen, im Besitz der Christlichen Principien, woraus, was er ihnen schreibe, nothwendig folge; ohne diese Voraussetzung habe das alles für sie keinen Grund und Sinn. — Diese allgemeine Ansicht der Stelle muß sich durch die genauere Auslegung des Einzelnen rechtfertigen lassen. Was nun zuerst den besonderen Sinn und Zweck von V. 12. betrifft, so ist τεκνία hier, wie 2, 1. 28. die allgemeine Anrede an die Leser, gleichbedeutend mit der damit wechselnden ἀγαπητοί V. 7. 3, 2. u. a. Sind die Leser gläubige Christen, so hat ihr Glaube eben damit angefangen, sich in Christo, als dem Versöhner, 2, 2., oder durch ihn in der Idee des Vaters der Vergebung ihrer Sünden bewußt zu werden. Man darf also διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ nur auf das ὄνομα

Christi, des Heilandes der Welt beziehen. Nur von diesem Namen, dieser Würde gilt in der Sündenvergebung das διὰ mit dem Accusativ, während Gott der Sündenvergebende selbst ist. Der Begriff, der in dieser Formel ἀφέωνται — ἁμαρτίαι. διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ — liegt, ist allen Aposteln geläufig, aber dieser brachylogische Ausdruck dem Johannes eigenthümlich. Paulus sagt Eph. 1, 7. Kol. 1, 10. wir haben in Christo durch sein Blut Vergebung der Sünden. In der AG. 13, 38. heißt es: διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτίων καταγγέλλεται, und 14, 43. ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησ. Χριστοῦ. Wie das Johanneische διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ aufzulösen sey, lehrt V. 2. vergl. 4, 10.: Christus als ἱλασμὸς ist die Ursach der Sündenvergebung, sofern in jenem ἱλασμὸς die vollste Offenbarung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit liegt. Wie sagt nun aber Joh., er schreibe, weil ihnen die Sünden vergeben seyen wegen des Namens Christi? Γράφω mag in dem Vorhergehenden V. 3—11. oder in dem Folgenden V. 15—17. sein Object haben, immer kann der Sinn und Zweck nur der seyn, daß die Forderung des heiligen Lebens in der Liebe und der Weltentsagung nur für denjenigen vollen Sinn und zwingende Kraft habe, der sich im Glauben an Christus mit Gott versöhnt weiß.

Hiernach bestimmt sich der Sinn und Zweck der folgenden Sätze. Joh. wendet sich von der Allgemeinheit der Leser zu den beyden besondern Classen, den Vätern, dem älteren Geschlechte, und zu den Jünglingen, dem jüngeren Geschlechte, in beyden das Christliche Grundbewußtseyn, worauf seine Lehren, Gebote und Warnungen beruhen, in der jedem am meisten entsprechenden Form hervorrufend. Dieß ist so einfach, liegt so sehr in der lebendigen Parakleſis, die gern so viel als möglich individualisirt, daß man nicht begreift, wie manche Ausleger πατέρες und νεανίσκοι nur als bildliche Bezeichnungen der

verschiedenen Stufen Christlicher Erkenntniß und Sittlichkeit haben ansehen können. Allerdings besitzen die verschiedenen Alter das Christenthum in verschiedener Form, aber Joh. will so wenig die höheren und niederen Stufen der Christlichen Erkenntniß und Sittlichkeit an und für sich bezeichnen, daß dasjenige, was er von den Vätern sagt, ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς, das νενικήκατε τὸν πονηρόν der Jünglinge in sich schließt und umgekehrt. Aber es fragt sich zunächst, was jedes von beyden bedeute.

Da unmittelbar die Beziehung auf Christus vorhergegangen ist V. 12., so ist im Zusammenhange der Joh. Denkweise, vergl. 1, 1. 2. und Ev. 1, 1 ff., die Erklärung des τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς von Christo unwidersprechlich. Dieser ist ἀπ᾽ ἀρχῆς im absoluten Sinne als der göttliche Logos, das Leben und Licht der Menschen. Ihm, als dem Stifter des Reiches Gottes, dem Heiligen, Gerechten, steht gegenüber ὁ πονηρὸς, der Fürst dieser Welt, der Satan. Schon dieser Gegensatz macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß, wie Einige gemeint haben, unter dem ἀπ᾽ ἀρχῆς Gott zu verstehen sey. Sie haben dabey an Daniel 7, 9. 22. den Betagten, עַתִּיק יוֹמִין, gedacht. So etwas konnte dem Joh. gar nicht beykommen, für den wohl der göttliche Logos ein ἀπ᾽ ἀρχῆς haben konnte, aber nicht Gott. In welchem Sinne heißt es nun, die Väter hätten τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς erkannt? Man hat wohl gesagt, es sey die persönliche, auch äußere, Bekanntschaft der Väter mit Christo gemeint. Aber, wenn dieß auch von einigen in den Joh. Gemeinden gelten konnte, wiewohl selbst dieß unwahrscheinlich ist wegen der Zeit und der Oertlichkeit der Joh. Gemeinden, — von allen gewiß nicht. Auch würde Joh., wenn er wider seine Art darauf ein Gewicht gelegt hätte, nicht ἐγνώκατε schlechthin, sondern ein die äußere Bekanntschaft näher bestimmendes Wort, und gewiß auch nicht τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς, sondern Ἰησοῦν Χριστὸν, als entsprechendere Bezeichnung des hi-

storischen Christus, gebraucht haben. Er meint unstreitig die den Vätern nach längerer Erfahrung im Christenthume entstandene Erkenntniß des göttlichen Logos in Christo. Darin liegt nun zwar etwas den Vätern eigenthümliches, aber, wie die Väter den Bösen sammt der bösen Weltlust bereits überwunden haben mußten, so eignet zwar der Christliche Kampf mit dem πονηρὸς vorzugsweise dem jugendlichen Alter, weil hier die Versuchungen größer, gleichsam noch frischer sind, aber auch die Jünglinge konnten ohne Erkenntniß Christi, seinem wahren Wesen nach, den Bösen nicht überwunden haben. So sondert also Joh. nicht genau, sondern er drückt auf beyden Seiten nur das Hervorstechende aus, und seine Absicht ist, in Verbindung mit V. 12. den ganzen Umfang der Christlichen Grundlage in den Gemüthern nach den drey Hauptmomenten, der bewußten Sündenvergebung, der Erkenntniß Christi, dem überwindenden Kampfe mit dem bösen Princip, zu bezeichnen. Hierauf gründet sich seine Ermahnung und Warnung.

Noch am Ende von V. 13. beginnt nach der von uns festgestellten Lesart das dem dreyfachen γράφω symmetrisch entgegengesetzte dreyfache ἔγραψα. Diesem symmetrischen Verhältnisse gemäß kann παιδία hier nur so viel seyn, als τεκνία V. 12., die allgemeine Anrede, vergl. V. 18. Wie sollte Joh. auch dazu kommen, die Kinder der Gemeinde so ausdrücklich anzureden? Man meint zwar, die Kinder seyen, wenn sie auch von Gott nichts weiter wüßten, ihn doch als Vater zu erkennen und zu lieben im Stande, und das γινώσκ. τ. πατέρα drücke die kindliche Gotteserkenntniß am besten aus. Aber πατὴρ ist hier kein Kinderbegriff, sondern es steht wie immer im Br. 1, 2. 3. 2, 1. 23. u. a. in Beziehung auf Christus, den Sohn Gottes. Ist ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, dem γράφω ὑμῖν, τεκνία V. 12. parallel: so muß auch zwischen ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα und ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν u. s. w. V. 12.

eine gewisse Relation Statt finden. Diese aber besteht darin, daß die Erkenntniß Gottes, als des Vaters, der aus Liebe seinen eingebornen Sohn als Heiland der Welt gesandt hat, dem Bewußtseyn von der Sündenvergebung in Christo völlig gleich ist.

Das zweyte ἔγραψα entspricht dem zweyten γράφω durchaus. Aber bey dem dritten findet die Abweichung Statt, daß dem νενικήκατε τὸν πονηρὸν noch ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει vorangestellt wird. Diese Erweiterung scheint den Gedanken theils prägnanter, theils evidenter machen zu sollen. Dem jugendlichen Alter ist charakteristisch, ἰσχυρὸν zu seyn [1]); die Christliche Tapferkeit im Kampfe gegen den Bösen hat aber ihre positive Kraft in der treuen Bewahrung des göttlichen Wortes. Hat Joh. bey der unmittelbar folgengen Warnung V. 15. vorzugsweise das jugendliche Alter im Auge, weil für dieses die Welt noch allen Reiz der Lust hat, so ist jenes ἰσχυροὶ um so mehr motivirt. Bezieht sich ἔγραψα auf das Vorhergehende V. 3—11., so ist begreiflich, warum er die Beziehung auf den dort erörterten λόγος τοῦ θεοῦ besonders hervorhebt. Damit aber entsteht nun die Frage, wie sich das dreyfache ἔγραψα in seinem symmetrischen Gegensatze zu dem dreyfachen γράφω im Zusammenhang der Stelle verhalte?

Man hat wohl bey dem ἔγραψα an einen früheren, etwa verloren gegangenen Brief [2]), oder an das früher geschriebene Evangelium [3]) gedacht. Allein der Parallelismus zwischen dem dreyfachen ἔγραψα, ὅτι — und dem dreyfachen γράφω, ὅτι — ist zu identisch, und da Joh. ἔγραψα, so oft er es sonst im Br. gebraucht, V. 21. 26.

1) Ovid. Metam. 15, 207. — — Fitque valens iuvenis, neque enim robustior aetas ulla.

2) S. Michaelis in s. Anmerk. zu d. St.

3) So Lange zu d. St.

5, 13. auf den gegenwärtigen Brief bezieht, so muß es auch hier darauf bezogen werden.

Die große Schwierigkeit, die es hat, dieser Wiederholung und Variation einen rechten Sinn abzugewinnen, bewog schon den Calvin, den ganzen 14. Vers für interpolirt zu halten. Eben so W. Wall [1]). Calvin erklärt die Interpolation aus Mißverstand unkundiger Leser, die in dem Wahne, als sey vorher zwey Mahl von den Kindern die Rede, τεκνία V. 12. und παιδία V. 13., die sonach, fehlenden Glieder V. 14. ergänzt hätten. Wall meint, der ganze 14. Vers sey aus einer bloßen, ursprünglich auf dem Rande befindlichen, nach und nach aber in den Text eingeschlichenen Leseverschiedenheit zu V. 13. (Vertauschung des γράφω mit ἔγραψα) entstanden. Dieser Vermuthung würde die Auslassung der Worte ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς in einigen Auctoritäten einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben, wenn diese Auctoritäten bedeutender und auch nur zahlreicher wären [2]), und wenn auch das letzte Glied des Verses, ἔγρ. ὑμῖν νεανίσκοι — — τὸν πονηρὸν irgendwo fehlte. Dieß aber ist nicht der Fall, und die Auslassung des ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς aus dem ὁμοιοτέλευτον mit V. 13. leicht erklärlich. Wäre der Vers unecht, und so entstanden, wie Wall vermuthet, so ist sein totales Vorhandenseyn in den ältesten und bedeutendsten Auctoritäten aller Art fast unbegreiflich. Ja, da Ende V. 13. nach beglaubigter Lesart das wiederholende ἔγραψα schon anfängt, so hilft Walls Vermuthung nicht, wenn nicht das kritische Messer noch etwas weiter hinauf-

1) Brief critical notes, especially on the various reading of the New Testament. Lond. 1730. 8. p. 370.

2) Außer einigen Ausgaben des N. T. z. B. Compl. Plant. und der Vulgat. Ed. (contra codices, sagt Wetstein) nur der Cod. Bas. 3. nach Bengel und Mill, aus dem 15ten Jahrhundert. Nach Wetstein ist dieß Bas. 4. Wetstein aber findet in diesem Codex keine Auslassung hier, sondern V. 13., wo die Worte γράφω ὑμῖν bis ἀπ' ἀρχῆς ausgelassen sind.

ſchneidet. Da aber ſteht für den ganzen 13. Vers das harte Geſtein aller Auctoritäten.

Da auf kritiſchem Wege nicht zu helfen iſt, ſo bleibt nur übrig, zu verſuchen, ob ſich der ſcheinbar ſpielenden Wiederholung (ähnlich, wie V. 7. u. 8.) nicht irgend ein ernſtes praktiſches Moment im Zuſammenhange abgewinnen laſſe.

Photius [1]) ſagt: *ἡ τῶν ῥημάτων ἐπιμονὴ, ἡ μὲν ἀφηγήματος ἐπέχοι ἂν λόγον, ἡ δὲ ἐπαναμνήσεως, ὅπερ εἴωθεν προσεχεστέρους τε τοὺς ἀκροατὰς παρασκευάζειν καὶ βαθύτερον τῷ μνημονικῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν ἐγχαράσσειν τὴν τῶν εἰρημένων διάνοιαν.* Allein, wenn in dieſer mir etwas dunklen Stelle nicht etwa mehr liegt, ſo erkennt Photius eben nur das paränetiſche, tiefer einprägende Moment der Wiederholung an, ohne auf den Gegenſatz des *γράφω* und *ἔγραψα* erklärend einzugehen. Man iſt in dem Joh. Briefe gewohnt *ἔγραψα* auf das Bisherige, V. 21. 26. 5, 13., *γράφω* auf das, was geſchrieben wird, oder eben geſchrieben werden ſoll, zu beziehen, 1, 4. 2, 7. 8. Folgte nicht *ἔγραψα*, ſo könnte man *γράφω* V. 12. u. 13., wie V. 7. u. 8., wenigſtens auf V. 5—11. beziehen, ſofern es gleichſam eben noch geſchrieben werde. Da aber *ἔγραψα* die Beziehung auf das Vorhergehende in Anſpruch nimmt, ſo muß das dreyfache *γράφω* auf das Folgende von V. 15. an bezogen werden. Dieſe kreuzweiſe Beziehung hat allerdings etwas Befremdendes. Dem entgeht freylich Morus dadurch, daß er überſetzt: *γράφω* — cogitate, quare ego hoc vobis scribam, *ἔγραψα* — tenete quaeso, quod scripserim, hinzufügend, est repetitio, qua inculcatur id, quod scripserat antea. Allein ſelbſt, wenn es erlaubt wäre, *ὅτι* hinter *ἔγραψα* anders, als hinter *γράφω* zu nehmen, ſo wäre dieß doch keine hinreichende Erklärung oder

1) Amphiloch. in Wolf. Cur. Tom. 5. p. 741.

Rechtfertigung der seltsamen Stelle. Diese finde ich allein bey Rickli. Ich habe mir dieselbe auf folgende Weise angeeignet.

Die Sätze V. 12—14. bilden durch das dreyfache γράφω und ἔγραψα den verknüpfenden Uebergang von dem ersten Haupttheile des Briefes 1, 5—2, 11., der grundlegenden Belehrung, oder der Summa der apostolischen Verkündigung, zu dem zweyten Haupttheile 2, 15—3, 22., der die eigentliche Ermahnung enthält. Und zwar ist die letztere eine dreyfache, nämlich erstlich 2, 15—17: Bleibet in dem Vater, in der Liebe des Vaters! (im Gegensatz gegen die eitle Weltliebe); zweytens 2, 18—27: Bleibet in dem Sohne! (Warnung vor den Irrlehrern); drittens 2, 28—3, 22: Bleibet in der Heiligung, insbesondere der Liebe nach dem Vorbilde Jesu Christi! Die Correspondenz zwischen dieser dreyfachen Ermahnung und dem dreyfachen γράφω liegt am Tage. Der ersten Ermahnung entspricht das erste γράφω, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι u. s. w., V. 12. (vergl. ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα V. 13.), der zweyten Ermahnung das zweyte γράφω, — ὅτι ἐγνώκατε τὰν ἀπ' ἀρχῆς, der dritten aber das dritte γράφω — ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν: dieß letztere um so mehr, da 3, 8—10. die Beziehung auf den πονηρὸς besonders ausgedrückt ist. Wenn nun das dreyfache ἔγραψα, mit wesentlich denselben Causalsätzen verbunden, auf die grundlegende Belehrung 1, 5—2, 11. zurücksieht, so müssen darin den drey Ermahnungen des zweyten Theiles drey Grundlehrenentsprechen. So ist's! Der ersten Ermahnung entspricht 1, 5—7., die Lehre, daß Gott Licht ist und also die Erkenntniß und Liebe zu ihm, dem heiligen Vater, die Weltliebe ausschließt. Der zweyten Ermahnung entspricht die Grundwahrheit 1, 8—2, 2. von Christo, dem ewigen Leben, dem Versöhner und Fürbitter. Und eben so kann man 2, 3—11. als die der dritten Ermahnung entsprechende Grundwahrheit ansehen, daß nämlich, wer Gott

erkannt habe und Christum, consequent auch in fortwährender Heiligung nach dem heiligen Exempel Christi wandeln müsse. Correspondiren nun so die grundlegenden Belehrungen den nachfolgenden Ermahnungen, so erklärt sich, wie Joh. das dreyfache ἔγραψα dem dreyfachen γράφω so conform machen konnte. Mit dem allen aber, wie spielend es scheint, wird ernsthaft bezweckt, den Lesern deutlich zu machen, auf welchen Voraussetzungen der ganze Brief beruhet. Nicht als sollten sie erst Christen werden, oder als setze er Mißtrauen in die Christlichen Grundlagen ihres Lebens, sondern diese voraussetzend und darauf weiter bauend, schreibt Joh. an sie, mehr erinnernd, mehr fördernd, nicht erst Grundlegend. In derselben Art sagt er 1, 4., er schreibe, um ihre Freude zu vollenden, und 2, 20. 21., selbst wegen der Irrlehrer schreibe er an sie in der vertrauensvollen Voraussetzung, daß sie im Besitz der Christlichen Wahrheit seyen.

Man sage gegen diese Erklärung nicht, sie sey zu künstlich. Der ganze Brief hat den Charakter der Sinnigkeit, und mehr als sinnig ist auch das dreyfache γράφω und ἔγραψα nicht.

Es folgt die dem ersten γράφω V. 12. entsprechende Ermahnung: Habet nicht lieb die Welt! V. 15—17. Entsteht nämlich durch das Bewußtseyn der Sündenvergebung und der darin sich erweisenden Liebe Gottes — unsere Liebe zum Vater, so folgt aus der Erkenntniß des Vaters 2, 13., daß diese Liebe zu Gott, dem heiligen 1, 5., unvereinbar ist mit der Weltliebe, und alles, was zu dieser gehört, unbedingt ausschließt.

V. 15. wird diese Unvereinbarkeit schlechthin behauptet, als Grund der Warnung: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ! Es entsteht die zwiefache Frage, was hier unter ὁ κόσμος zu verstehen, und wie das Verhältniß beyder Sätze zu einander zu fassen sey?

Theils unklar, theils unrichtig sagt Oekumenius, un-

ter κόσμος sey nicht das σύστημα τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς zu verstehen, sondern ὁ συρφετὸς ὀχλὸς, ὃς οὐδὲ τὴν τοῦ πατρὸς ἔχει ἀγάπην ἐν ἑαυτῷ. Er versteht unter dem κόσμος, was Andere deutlicher die verkehrte, ungläubige Menschenwelt nennen. Lange beschränkt dieß sogar auf die Heidnische. Grotius, den Begriff allgemeiner fassend, beruft sich besonders auf 5, 19., aber indem er hinzufügt, qui hominem aliquem diligit, libenter eum imitatur verräth er nur zu deutlich die Unhaltbarkeit dieser Auslegung. Das Joh. ἀγαπᾷν bezeichnet zu bestimmt den sittlichen Affect der Liebe, um zu dem bloßen Nachahmen abgeschwächt zu werden. Und doch wäre dieß die einzig denkbare Art. Auf andere Weise ist's unmöglich, dem Verbote, die ungläubige verkehrte Welt nicht zu lieben, einen verständigen Sinn abzugewinnen. Wenn nach Johannes Gott selbst also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab, Ev. Joh. 3, 16., wie sollte er dazu kommen, die Liebe zur Welt schlechthin, also auch die errettende, erlösende, den Christen zu verbieten? Es muß also, da das μὴ ἀγαπᾶτε nicht näher bestimmt oder beschränkt ist, der Begriff der Welt anders gefaßt werden. Morus versteht darunter das malum morale, scheinbar begünstigt durch die abstract logische Auflösung des sittlichen Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, wie ihn Joh. allerdings zuweilen gebraucht. Allein schon wegen seiner Vieldeutigkeit bey Joh. kann ὁ κόσμος nicht an sich das Böse seyn. Ὁ κόσμος ist als Inbegriff des Vergänglichen und Sinnlichen im Gegensatz gegen das πνεῦμα bey Joh. immer nur das objective Gebiet des Bösen, d. h. worauf es sich als ethische Richtung und Gesinnung bezieht. Was für eine seltsame Warnung, wenn Joh. unter ὁ κόσμος das Böse schlechthin verstände! Der Mensch liebt das Böse als solches nicht. Zumahl für Christen hätte eine solche Warnung, weil sie sich auf etwas dem Christlichen Gemüth unmögliches bezöge, gar keinen Sinn.

Auch würde es schwer seyn den folgenden Satz damit irgendwie in Uebereinstimmung zu bringen. Denn wenn Morus sagt, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ seyen quaecunque cum malo morali connexa sunt, aut ullo aliquo modo pertinent ad illud, — so liegt dieß weder im Ausdruck, noch ist es recht klar zu verstehen. Joh. muß unter der Welt etwas verstehen, was die menschliche Liebeslust reizt. Dieß aber kann nur die Welt seyn, als Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen. Sofern nun die Welt auch in diesem Sinne als Werk und Offenbarung Gottes gedacht wird, vergl. Ev. Joh. 1, 3. 10., kann Joh. nicht alle Freude und Lust an der Welt schlechthin verbieten. Da er sie aber schlechthin verbietet, so kann dieß nur daraus verstanden werden, daß die Welt als das Vergängliche V. 17., hier in Gegensatz gegen Gott, den ewigen Vater, gestellt wird, V. 16. 17. Gott und die Welt erscheinen hier als die beyden einander ausschließenden Hauptobjecte aller menschlichen Bestrebungen und Begehrungen. Es liegt also darin der ganze Gegensatz der göttlichen (himmlischen) und der weltlichen Sinnesart in ihren mannigfaltigen Aeußerungen. Ist ἀγαπᾶν das sittlich bestimmte Lieben, so darf in jenem Gegensatze für den Christen das bestimmende Object der Liebe nur Gott seyn, als Inbegriff des heiligen und seligen Lebens und somit als das wahre, bleibende Gut. Die Welt, als Werk und Offenbarung Gottes, darf von dem Christen nur nach dem Willen Gottes und um Gotteswillen begehrt und geliebt werden. Wird die vergängliche Welt zum bestimmenden objectiven Princip der Liebe gemacht, so ist dieß unchristlich, der reine, ausschließende Gegensatz gegen die Liebe des Vaters. Diese Weltliebe ist allerdings der Charakter dessen, was Joh. sonst die Menschenwelt (κόσμος) im Gegensatz gegen die Kinder Gottes nennt, z. B. 3, 13.; sie ist das Böse. Aber dieß alles ist nur aus unsrer Stelle abgeleitet, nicht umgekehrt. Der zweyte Satz μηδὲ τὰ

ἐν τῷ κόσμῳ, durch das hier bloß anreihende μηδὲ verknüpft, ist rein synonym, und bezeichnet die Weltliebe in ihren einzelnen objectiven Begehrungen.

V. 16. giebt den Grund an, warum die Liebe der Welt mit der Liebe des Vaters unvereinbar sey. Hier tritt nun zwar, weil Joh. von dem objectiven Gegensatze ausgeht, auch zunächst nur der objective Inhalt der Welt hervor, πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ. Aber wenn von diesem an sich gesagt würde, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου, so wäre dieß ein baarer Manichäischer Widerspruch gegen das Christliche Princip. Es muß also in dem Satze ein anderer Sinn liegen, und dieser wird durch den erklärenden Zwischensatz: ἡ ἐπιθυμία — βίου — hinlänglich bestimmt. Darnach ist unter dem πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, im Gegensatz gegen den Vater, die ethische Beziehung der weltlichen Dinge zu verstehen, sofern sie die sinnliche Lust erregen und diese sinnliche Lust den Willen bestimmt. Es fehlt die eigentliche Dialektik dieser Verhältnisse und Gegensätze. Aber daß Joh. so verstanden seyn wolle, sieht man eben daraus, daß er den Inhalt der Welt, der nicht aus Gott ist, als ἐπιθυμίαι κοσμικαὶ Tit. 2, 12. bestimmt. Diese, schon gedacht im Widerspruch mit der Liebe des Vaters, sind allerdings so wenig aus Gott, daß sie wider den Willen Gottes sind; ihr Ursprung ist eben die Welt, die sinnliche und vergängliche.

Joh. nennt von den ἐπιθυμίαις κοσμικαῖς (Tit. 2, 12.) nur drey, als die drey Hauptpuncte der weltlichen Lust, in denen sie fortschreitet von dem sinnlichen Triebe bis zur Spitze der ἀλαζονεία.

Analog der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν kann τῆς σαρκὸς hier nicht als Genitiv des Objects (das Begehrte), sondern muß als Genitiv des Subjects (das Begehrende) genommen werden. Σάρξ im Gegensatz gegen πνεῦμα ist im N. T. und auch bey Johannes das sinnliche

Princip im Menschen überhaupt, dasjenige, was ihn mit der sinnlichen Welt in Berührung setzt, und ihn treibt, das Weltliche zu begehren. Demnach kann unter ἐπιθ. τῆς σαρκὸς nichts anderes verstanden werden, als was der Apostel Paulus darunter versteht, Gal. 5, 16 ff., nämlich die fleischliche, sinnliche Lust überhaupt, im Gegensatz gegen das πνεύματι περιπατεῖν und ἄγεσθαι, vergl. Ephes. 2, 3. 1 Petri 2, 11.

Was mit der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν, der Augenlust, wie Luther richtig übersetzt, gemeint sey, lehrt am besten die Vergleichung mit Matth. 5, 29. Genes. 3, 6., vor allen aber die Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo unter den sieben Geistern der Verführung, als der zweyte genannt wird: πνεῦμα ὁράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία [1]). Wie nämlich σάρξ das Princip und die Quelle aller sinnlichen Begehrungen im Menschen ist, so sind die Augen gleichsam die Hauptpforte der sinnlichen Lust für die Außenwelt.

Schwieriger ist zu bestimmen, was die ἀλαζονεία τοῦ βίου sey, die Spitze der weltlichen Denkweise, bey der Joh. abbricht. Unter βίος versteht Joh. das äußere sinnliche Leben, vergl. 3, 17. Luk. 8, 14., wo ἡδοναὶ τοῦ βίου [2]). Der Genitiv βίου bestimmt die ἀλαζονεία näher als bezogen auf das äußere sinnliche Leben; Polybius hat dafür die deutlichere Formel ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια [3]). Man könnte sich eine ἀλαζονεία in Beziehung auf geistige Güter denken, wiewohl auch das immer etwas Unchristliches seyn würde. Davon wäre ἡ ἀλαζον. τοῦ βίου das Gegentheil, eine höhere Stufe der weltlichen Gesinnung. Was ist aber ἡ ἀλαζο-

1) S. Test. Rub. ed. Fabr. p. 522.

2) Eben so gebraucht Polybius βίος im Singular und im Plural, VI, 57. §. 5. XI, 8. 4. vergl. Raphelius Annott. p. 711.

3) Hist. VI. 57. 6.

νεία? Bey den Griechen [1]) ist der herrschende Begriff der ἀλαζονεία der, daß sie das gerade Gegentheil der εἰρωνεία (Etym. M. εἴρων ὁ ἐπὶ τὸ ἧττον ἄγων καὶ μειῶν) die prahlende Uebertreibung ist [2]). Nach Plautus entspricht dem Gr. ἀλαζὼν das Lat. gloriosus. Theophrast giebt in seinen Charakteren die Definition [3]): ἀμέλει δὲ ἡ ἀλαζονεία δόξειεν ἂν εἶναι προσδοκία τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων, oder wie Ast richtiger lesen will, — ἡ ἀλαζ. δόξειεν ἂν εἶναι προσποίησίς τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων πρὸς δόξαν. Damit stimmt Aristoteles überein Ethic. Nicom. 4, 7. wenn er sagt: δοκεῖ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει. Eben so lautet die sogenannte Plat. Definition: ἀλαζονεία ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων. Nach Aristoteles ist das tugendhafte Gegentheil des ἀλαζὼν der ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ. Die Synonyma der ἀλαζονεία sind die ὕβρις [4]) und die ἀκαιρία [5]). So ist sie überhaupt jedes Ueberschreiten der Wahrheit und des Maaßes im Thun und Reden, insbesondere die Großthuerey, der Uebermuth im Nichtigen und Leeren. In diesem Sinne versteht Joh. darunter die Großthuerey mit dem äußeren sinnlichen Leben. Darin liegt nun die Spitze des Weltsinnes, wenn er mit dem Vergänglichen, dem βίος, als wäre es das Wahre und Wesentliche, die ζωή, übermüthig großthut.

Ganz anders verstehen die Stelle Grotius und mehrere Andere. Unter der ἐπιθ. τ. σαρκὸς soll die Wollust

1) Vergl. die Sammlung class. Stellen darüber bey Wetstein zu Röm. 1, 30.

2) Die Etymologie führt auf den ursprünglichen Begriff eines Herumziehers, Marktschreyers, Aufschneiders s. Passow.

3) Charact. 23.

4) Plato Phaedr. 253. E.

5) Polyb. Hist. XI, 8. 4. vergl. IV, 3.

im engeren Sinne, insbesondere aber, wie Grotius will, die cupido carnis circa epulas, ventrem et si quid simile verstanden werden; ea enim, fügt er rechtfertigend hinzu, per ipsam carnem expletur. Die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. sey der Geiz, die Habsucht, die πλεονεξία [1]). Mit der ἀλαζ. τ. βίου aber sey die φιλοδοξία gemeint. Wollust, Habsucht (Geiz) und Ehrsucht seyen nach der Ansicht der Alten die Hauptlaster der Menschen, die Quellen aller übrigen Untugenden [2]).

Aber nicht von einzelnen Hauptlastern der Menschen ist hier die Rede, sondern offenbar von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes überhaupt. Die Analogie mit den Aussprüchen der Alten darüber ist wider den Zusammenhang und Zweck unserer Stelle. Hätte Joh. jene drey Laster insbesondere gemeint, warum drückt er sich nicht deutlicher und bestimmter aus? Wollte man aber auch unter der ἐπιθ. τῆς σαρκὸς mit Grotius die Eß- und Trinklust, die Völlerey, oder besser die Griechische φιληδονία im engeren Sinne verstehen, (dawider aber ist der oben nachgewiesene neutest. Sprachgebrauch von σάρξ), und wäre auch ἀλαζ. τ. βίου wirklich nichts anderes, als die φιλοδοξία, (dagegen aber streitet das dabeystehende βίου,) — wie ist es möglich, die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. ohne weitere Nebenbestimmung von der πλεονεξία zu verstehen, und diese Bedeutung philologisch irgendwie zu rechtfertigen? Grotius und Wetstein berufen sich auf Pred. Sal. 4, 8. 5, 10. Prov. 27, 20. Matth. 6, 22. 23. Aber Matth. 6, 22. 23. ist nicht die Rede

1) Augustin de symb. III, 1. versteht darunter sogar die Lust an heidnischen Schauspielen. In den tractat. zu d. St. versteht er darunter die *curiositas* überhaupt in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis. In allen Fällen eine viel zu einzelne Lust, als daß sie hier gemeint seyn könnte.

2) S. die hieher gehörigen Stellen der Alten bey Wetstein zu d. St.

von Geiz und Habsucht, sondern, wie besonders die Parallele und die richtigere Stellung des Ausspruches Luk. 11, 34 ff. zeigt, sprüchwörtlich von dem gesunden und kranken Auge des Geistes überhaupt. Nur Pred. Salom. 4, 8. könnte etwas beweisen. Genauer genommen aber beweiset auch diese Stelle nur, daß die Habsucht zur Augenlust gerechnet werden kann, was Niemand leugnet. Zugleich aber wird daraus klar, daß Johannes, wenn er die πλεονεξία gemeint, sich deutlicher und bestimmter hätte ausdrücken müssen, ähnlich, wie dort geschehen ist, wo es heißt: καί γε ὀφθαλμὸς — οὐκ ἐμπίμπλαται πλούτου. Die übrigen Stellen, Pred. Sal. 5, 10. Prov. 27, 20., wozu auch noch 23, 5. 22, 9. gerechnet werden können, beweisen nichts weiter, als daß die Hebräer sich im Auge den Sitz der Begierden, der guten [1]) wie der bösen, dachten. Aehnlich die Griechen und Lateiner [2]). Das Auge weckt die Begier und Lust nach den Dingen, die es sieht. Im Auge spiegeln sich unmittelbar Gier und Wollust, Neid, Habsucht, aber auch jede andere Lust, Freude und Begierde der Seele. So auch nicht die Habsucht und Geldgier allein, sondern jede Art der weltlichen Augenlust versteht Joh. hier unter der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν.

V. 17. Mit dem hier ausgedrückten Contrast zwischen der Vergänglichkeit der Welt und ihrer Lust, und dem ewigen Bleiben dessen, der Gott liebt und seinen Willen thut, schließt die warnende Ermahnung, nicht die Welt zu lieben, sondern Gott. In diesem Contrast liegt der letzte Entscheidungsgrund, sofern jeder von Natur, zumahl der Christ, nach dem bleibenden, dem unvergänglichen Gute strebt. — Der Gegensatz ist nicht völlig entsprechend ausgedrückt. Denn dem κόσμος steht nach dem

1) Prov. 22, 9. heißt es טוב־עין, wo die Sept. ὁ ἐλεῶν.

2) S. Wetstein und Grotius zu d. St.

Obigen nicht unmittelbar ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ gegenüber, sondern ὁ πατήρ [1]). Aber, wenn ἐπιθυμία αὐτοῦ, das Begehren der Welt ist (αὐτοῦ der Genitiv des Objects), so liegt darin der ἐπιθυμιῶν, und es erklärt sich daraus die Form der Antithese ὁ δὲ ποιῶν τὸ θελ. τ. θ. Es ist unbedenklich, αὐτοῦ bey ἐπιθυμία hier als Objectgenitiv zu nehmen, obwohl V. 16. die Genitive bey ἐπιθυμία subjectiv sind. Solche Variationen rechtfertigen sich von selbst. Da der Gegensatz ist ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τ. θ., und Joh. vorher Gott und die Welt als Objecte der Liebe gegenübergestellt hat, so ist es unstatthaft, αὐτοῦ hier subjectiv zu nehmen [2]). Der Gedanke aber, daß, wer nur die Welt begehrt, mit ihr vergeht, ist durch sich selbst klar.

Vierter Abschnitt.

Kap. 2, 18—28.

Dem zweyten γράφω V. 13. entsprechend folgt jetzt die zweyte Hauptermahnung, in dem Sohne zu bleiben. Ohne ihn giebt es keine bleibende Gemeinschaft mit dem Vater. Ist nun hier das Verführende die Irrlehre der Zeit, die den Sohn leugnet, so erklärt sich daraus die Warnung vor dieser. Die Irrlehre gehört auch zum Weltprincip 4, 5. Und in sofern knüpft sich die zweyte Warnung an die erste, die Welt nicht zu lieben, allerdings an. Jene ist aber nicht gelegentlich durch diese veranlaßt, sondern liegt in der ganzen Structur des Briefes, schon V. 13. prämeditirt. Das stärkere Hervortreten der anti-

1) Einige Auctorit. bey Griesb., aber weil nur exegetische, unbedeutende, ergänzen am Schlusse des Verses: quomodo et deus manet in aeternum.

2) Auch bey den Rabbinen ist תאוה עולם הזה die Begehrung der sinnlichen Welt. Das correspondirende ist mundum futurum negligere s. Schoettgen hor. hebr. zu d. St.

christlichen Irrlehre in der Zeit führt den Apostel auf die ἐσχάτη ὥρα V. 18.

V. 18. Was ist die ἐσχάτη ὥρα? Es ist eben so falsch, die historische Beziehung dieses Ausdrucks gänzlich zu leugnen, als dieselbe zu eng zu fassen [1]).

Nach Schöttgen und Carpzov soll ἐσχ. ὥρα so viel seyn, als καιρὸς χαλεπὸς (eine äusserst schlimme Zeit). Aber wenn es doch auf den neutest. Sprachgebrauch ankommt, so macht das Paulinische ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ 2 Tim. 3, 1. die Verschiedenheit beyder Ausdrücke im N. T. augenscheinlich. Man beruft sich auf den classischen Sprachgebrauch: ἐσχάτως κινδυνεύειν, τὰ ἔσχατα παθεῖν, ἐσχάτως διακεῖσθαι und dergleichen. Aber wo ist ἐσχάτη ὥρα bey den Classikern so gebraucht? Und wer sieht nicht, daß die, immer doch nur mittelbare, Bedeutung von χαλεπὸν und dergl. dem ἔσχατον in jenen Redensarten erst durch die dabeystehenden Verba erwächst?

Nicht nur die temporelle Beziehung des Ausdrucks ist außer allem Zweifel, sondern es wird jetzt wohl allgemein zugestanden, daß derselbe aus der prophetischen Kunstsprache des N. T. zu erklären sey.

Grotius fand darin eine prophetische Bezeichnung der

---

1) Seltsam benehmen sich dabey die Griech. Ausleger. Nach Theophylakt und Oekumenius gab es eine zweyfache Auslegung. Nach der einen sollte, weil der Brief ein katholischer sey, die ἐσχάτη ὥρα die für jeden Menschen relativ letzte Zeit seyn, die er freylich nicht wisse, aber eben deßhalb müsse er desto wachsamer und aufmerksamer seyn. Nach der andern wurde die ἐσχάτη ὥρα nach der apokalyptischen Berechnung der Weltdauer zu 10000 Jahren so bestimmt, daß die ganze Zeit nach der Erscheinung Christi, (der Mitte jener zehn Tausend Jahre,) darunter zu begreifen sey. Πάντως τὸ ἀπὸ τοῦ μέσου πᾶν ἔσχατον λέγεσθαι οὐδὲν ἀπεικός, fügte man rechtfertigend hinzu. Ich erwähne dieß nur, um zu zeigen, wie die Alten in Verlegenheit sind und wie wenig sie es verstanden, dem Buchstaben der Schrift, eben weil sie ihn nicht historisch genug auslegten, allgemeine praktische und ideale Beziehung zu geben.

Zerstörung Jerusalems. Mit ihm viele andere [1]). Er sagt: Nomen horae extremae modo totum genus humanum respicit, modo populum Iudaicum, ex quo erant apostoli et non pauci Christianorum. Sic (im letzteren Sinne) sumitur Act. 2, 17., ubi dies ille terribilis, qui sequitur, est dies excidii Hierosolymorum, simulque Iudaicae gentis, qui et nomine adventus Christi interdum significatur: vocatur et finis Matth. 24, 14. etc.

Gewiß ist, daß der neutest. Ausdruck ἐστάτη ὥρα, wie die Synonyma ὕστεροι καιροὶ 1 Tim. 4, 1. und ἔσχαται ἡμέραι 1 Tim. 3, 1., welche Grotius anführt, sich auf die Wiederkunft Christi, die Vollendungsepoche seines Reiches bezieht. Aber, wenn Grotius, um die ἐσχάτη ὥρα in unsrer Stelle von der Zerstörung Jerusalems zu verstehen, voraussetzen muß, daß der Brief an Judenchristen und auch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sey, so ist seine Erklärung schon darum falsch, weil diese Voraussetzung ohne Grund ist. Unleugbar rechnet Christus Matth. 24. zur Epoche seiner Wiederkunft die Zerstörung Jerusalems, aber diese ist darin nur ein Moment und zwar der nächste, nicht der letzte, und gerade Matth. 24, 14. ist mit dem τέλος ein entfernteres Ziel gemeint. Man muß zugeben, daß die Apostel anfangs, ja, wenn nicht alle, doch gewiß manche bis zur Zerstörung Jerusalems diese von Christo geweissagte Epoche seiner Wiederkunft für die Endepoche hielten. Aber weder AG. 2, 17., noch 1 Tim. 3, 1. und 4, 1. ist dieß bestimmt ausgedrückt. Wenn Paulus die Wiederkunft Christi noch selbst zu erleben dachte, 1 Kor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15., so setzt das freylich voraus, daß er sie sich als sehr nahe vorstellte; und dieß läßt sich nur daraus erklären, daß man sich anfangs die von Christo als nahe geweissagte Zerstörung der heil. Stadt mit der Endepoche der Wieder-

1) S. Wolfs Curae und Calovius zu d. St.

kunft Christi zusammendachte. Davon kann auch Paulus ausgegangen seyn. Aber es findet sich doch in seinen Briefen keine Stelle, woraus man mit Sicherheit schließen dürfte, daß er die Zerstörung der heil. Stadt für das eigentliche Moment der letzten Epoche gehalten habe. Im Gegentheil bieten seine Briefe überall Spuren, daß er je länger je mehr von der äußeren Zeitbestimmung der letzten Epoche zur Bestimmung ihrer inneren Momente und der Gesetze, wonach sie erfolgen, überging [1]).

Es ist unmöglich, die ἐσχάτη ὥρα im Sinne des Joh. zu verstehen, ohne auf die ganze zum Grunde liegende Vorstellungsreihe, deren Anfangspunct in der Jüdischen Messiastheologie liegt, zurückzugehen.

Die Jüdische Theologie theilte die ganze Weltzeit, τοὺς αἰῶνας, in den gegenwärtigen und zukünftigen Aeon [2]). Das Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs, wo der lang ersehnte Messias erscheinen, sein Volk erlösen, die Völker richten und sein Reich auf Erden beginnen werde, nannten die Juden קֵץ, oder auch סוֹף, oder אַחֲרִית הַיָּמִים, τὸ τέλος, ὕστεροι καιροὶ, ἔσχαται ἡμέραι, ἐσχ. ὥρα und dergl. [3]). Als sicheres Vorzeichen der Ankunft des Messias dachte man sich eine böse, schwere Zeit voll großen Sittenverderbens, Pseudoprophetenthum, Krieg und Verwüstung und dergleichen, wodurch die Erscheinung des Messias eben so sehr äußerlich gehemmt, als innerlich beschleunigt werden würde. Wie nun alles Heil an die Person des Messias geknüpft war, so fing man auch sehr bald an, sich alles Unheil der bösen, bedrängnißvollen Zeit, alle antimessianische Gewalt und Macht in einer idealen Person, einem Widerspiel des Messias, vereinigt zu denken, welches man späterhin den Antichrist nannte.

1) S. Usteris Entwickl. des Paul. Lehrbegr. S. 348 ff.

2) S. Koppe Exc. I. zu Epist. Ephes. p. 138 sqq.

3) S. Schoettgen Hor. Hebr. et Talm. zu 2 Tim. 3, 1.

Diese Vorstellung, bald mehr bald weniger roh und sinnlich aufgefaßt, gründete sich auf Ezechiels Fiction vom Gog, und die Schilderung Daniels von dem antitheokratischen Antiochus Epiphanes [1]). Wie im Sprüchwort: „wo die Noth am höchsten, da ist die Hülfe am nächsten": so schloß man aus dem Wachsthum des antimessianischen Princips, daß das Ende da sey, wo der Messias erscheinen werde.

Diese Vorstellungen sammt ihren Formen gingen mit der Messiasidee ins N. T. über. Die Grundgedanken und ihr formeller Zusammenhang blieben, aber Inhalt und innere Verhältnisse wurden wesentlich verändert. Da Christus im Fleisch erschienen, sein Reich auf Erden bereits angefangen hatte und zum Vater zurückgekehrt war: so mußten im Christenthume die Messianischen Perioden und Termine nothwendig eine andere Bedeutung bekommen, und zur Entwickelungsgeschichte des Mess. Reiches in ein anderes Verhältniß treten. So wurde aus dem αἰὼν οὗτος der Juden, worin der Messias und sein Reich nur erwartet wurden, — im N. T. die Zeit der irdischen Begründung und Entwickelung des schon gestifteten Reiches Christi unter Leiden und Kampf mit der unchristlichen Welt; und der Christliche αἰὼν μέλλων ist daher die Periode des vollendeten Reiches. Die ἐσχάτη ὥρα, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου aber, wo die Juden die erste Erscheinung des Messias, und die erste Stiftung seines Reiches erwarteten, wurde für die Hoffnung der Christen das Ende des kämpfenden Gottesreiches auf Erden, wo Christus wieder erscheinen werde in der Herrlichkeit, das allgemeine Gericht zu halten und den Sieg seines Reiches zu vollenden. Da die Christliche Idee des göttlichen Reiches die der Gemeinschaft des heiligen und seligen Lebens war, so

1) S. Schmidts Bibl. für Kr. und Ex. Bd. 1. S. 25 ff. De Wettes Bibl. Theologie §. 198. Bertholdts Christologia §. 16.

mußten auch die inneren Entwicklungsmomente und Gegensätze desselben andere werden, und überwiegend auf dem geistigen, sittlichen Gebiete liegen. Zu diesem allen lagen die Prämissen und Principien in den prophetischen Reden Christi. Aber das Verständniß dieser Reden geschah bey den Aposteln nur nach und nach. Christus hatte es ihrer fortschreitenden Erfahrung und der freyen Entwicklung des Christlichen Princips von innen heraus überlassen. So sieht man sie allmählich mit der Wahrheit des Christlichen Princips aufsteigen von der Jüdischen Form zum Christlichen Inhalt, von dem Symbol zur Idee. Die Epochen des Reiches Gottes in der Zeit haben bey aller Entwicklung von Innen heraus doch in der Außenwelt entsprechende Momente, theils als Wirkung, theils als Veranlassung. In diesem Sinne hatte Christus als die nächste Epoche seines Reiches die Zerstörung Jerusalems geweissagt. Sie war der erste glorreiche Act seines Weltgerichtes, wie er es, seit er als das Licht und Leben der Welt erschienen war, fortwährend ausgeübt hatte, zugleich ein welthistorisches Moment, wodurch die Jüdische Hemmung für die äußere und innere Entwicklung seines Reiches aufgehoben wurde. Aber noch voll von sinnlichen Jüdischen Hoffnungen, wie sie anfangs waren, erwarteten die Apostel, ohne gehörige Perspective in die Zukunft schauend, darin das Ende der ganzen Entwicklungszeit des Reiches Christi und die sinnliche Erscheinung ihres heiß ersehnten Herrn zum vollen Schluß des Weltgerichtes. So nahmen sie zuerst auch die Idee der antichristlichen Gewalt, welche der Erscheinung Christi vorangehen sollte, mehr von ihrer sinnlichen, politischbezüglichen Seite, nach Jüdischer Ansicht. Aber theils schon die heidenchristliche Entwicklung des Christenthumes, theils und noch mehr die spätere Erfahrung, daß Jerusalem zerstört und der Herr nicht äußerlich erschienen war, entfesselte die Christliche Hoffnung und die apostolische Prophetei je länger je mehr von ihren sinnlichen

Jüdischen Banden, — und obwohl sie mitten in diesem Fortschritt die Hoffnung nicht aufgaben, die Wiederkunft des Herrn noch selbst zu erleben, so hörten sie doch immer mehr auf, Zeit und Stunde zu berechnen, und die Zeichen und Bedingungen der immer geistiger gefaßten Paruſie außerhalb des inneren Entwicklungsganges des Reiches Christi, in äußeren, anderswie bedingten Zeiterscheinungen an sich zu suchen. Johannes steht in seinem Ev. und Br. offenbar schon auf dem höheren geistigen Standpuncte [1]). Zwar scheint er sich die Wiederkunft Christi auch noch zeitlich nahe zu denken, — aber wie entfernt ist er so im Ev. z. B. 14, 18 ff. wie im Br. von ihrer *sinnlichen* Auffassung! Der Antichrist erscheint ihm als das der Wahrheit und dem Reiche Christi sich widersetzende Princip des Irrthumes und des Weltlebens überhaupt, und die Zeichen und Bedingungen der Wiederkunft Christi findet er nur in den inneren, sittlichen und geistigen Gegensätzen und ihrer Entwicklung, in der sich selbst erschöpfenden Macht des Bösen, in der innerlich fortschreitenden Krisis zwischen Licht und Finsterniß, zwischen der Welt und den Kindern Gottes.

Christus selbst hatte das Pseudoprophetenthum in der Kirche vorhergesagt, Matth. 24, 11. 24. Mark. 13, 22. 23. Nach ihm hatte Paulus, besonders in den Kleinasiatischen Gemeinden, das wachsende Verderben des antichristlichen ψεῦδος vorher verkündigt AG. 20, 29, 30. 2 Tim. 3, 1 ff. Da nun das antichristliche Unwesen in Kleinasien immer stärker hervortrat, in den Gemeinden selbst Wurzel faßte, und so immer gefährlicher aber auch entscheidender wurde, — so erinnert Joh. daran, daß diese Erscheinung überhaupt nicht unerwartet sey, daß sie ja (von ihm und Andern)

1) Selbst in der Apokalypse, worin doch die Jüdische Symbolik noch vorherrscht, sieht man, wie der Horizont der Christlichen Hoffnung sich schon über das Judenthum hinaus erweitert und das heidnische Rom mit aufgenommen hatte.

gehört hätten und wüßten, daß der Antichrist kommen werde, ἔρχεται, und — was damit zusammenhängt, — die Erscheinung Christi zum Gericht dadurch bedingt sey, vergl. 2 Thess. 2, 3. Aus dem Hervortreten vieler Antichristen (antichristlicher Irrlehrer, αντίχρ. πολλοὶ γεγόνασιν) schließt Joh. auf das vorhanden und wirksam seyn des Antichrists schlechthin, daraus aber auf die Nähe der Parusie Christi, ὅτι ἐσχ. ὥρα ἐστίν (παρέστιν).

Nur in den Joh. Briefen, (hier und V. 22. 4, 3. 2 Br. 7., wo es mit ὁ πλάνος zusammensteht,) findet sich der Ausdruck ὁ ἀντίχριστος [1]). Er scheint erst im apostol. Zeitalter unter den Christen, und zwar den Griechischredenden entstanden zu seyn [2]). Paulus kennt ihn nicht. Aber Joh. scheint ihn als bekannt vorauszusetzen.

Aehnlich ist Sinn und Gebrauch des Paul. ὁ ἀντικείμενος, 2 Thess. 2, 3. In beyden Ausdrücken bezeichnet ἀντί die Gegnerschaft, und der gemeinschaftliche Grundbegriff ist die Gegenmacht gegen Christus und sein Reich. Dieß leugnet aber Grotius, indem er sagt: Longe aliud est ἀντικείμενος, aliud ἀντίχριστος. Ἀντικείμενος est is, qui Deo summo se hostem profitetur; ἀντίχριστος, qui se Christum facit. So wird ihm ἀντίχριστος ein Synonymum von ψευδόχριστος. Die philologische Rechtfertigung seiner Erklärung findet er in der Analogie von ἀντιβασιλεύς, is, qui falso se regem dicit, wie er übersetzt. Es ist aber sehr die Frage, ob Grotius ohne die Voraussetzung, daß unter dem Joh. Antichrist Barchochba zu verstehen sey, darauf gekommen wäre. Die Grundlosigkeit dieser Voraussetzung war schon dem Calovius nicht

1) Vergl. Gesenius über den Antichrist in Ersch und Grubers Encykl. Bd. 4.

2) Merkwürdig ist die Rabb. Stelle bey Bertholdt Christol. p. 71. not. 2., wo es heißt: Hic erit adversarius רַשְׁעָתָא, quem populi nominabunt antichristum. Aber die Stelle gehört dem späteren Judenthume an.

schwer nachzuweisen, da Vers 19. 22. vergl. 4, 3. ausdrücklich widersprechen. Aber selbst Beausobre [1]), der sonst den Begriff des Joh. Antichrist historisch richtiger faßt, zieht es doch mit Grotius vor, das ἀντί der Composition in der Bedeutung von anstatt zu nehmen. Er beruft sich auf das Aristophanische ἀντιλέων [2]), dem Andere das Homerische ἀντίθεος beyfügen. Dabey scheint er zu glauben, daß diese Erklärung von ἀντίχριστος die älteste in der Kirche gewesen. Er stützt sich auf eine Stelle in den Actis Martyr. [3]), wo es heißt: Dicit autem apostolus: Si Satanas in angelum lucis transformatur, nihil magnum, si ministri eius transfigurantur. Unde et Antichristus Quasi Christus, und auf Hippolyt [4]), der sage: κατὰ πάντα ἐξομοιοῦσθαι βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.

Allein, um von der patristischen Seite anzufangen, so ist freylich unleugbar, daß wie Hippolyt, so auch Irenäus [5]) und Andere in ihrer Lehre vom Antichrist überwiegend von dem Begriff des Pseudochristus ausgehen. Allein dieß hat offenbar weniger seinen Grund in einer bestimmten philologischen Erklärung des Ausdrucks ἀντίχριστος, als darin, daß sie den Begriff aus den vollständigeren Schilderungen von der Erscheinung des Antichrists bey Paulus und in der Apokalypse, auch im Daniel, componiren, worin die verführende, pseudoprophetische Seite sehr hervorgehoben ist. Namentlich nahm man aus dem zweyten Thessalonicherbriefe den Begriff des sich Gott Gleichstellens und daraus dann wieder das Quasi Christus. Aber, daß den Alten der Begriff des Gegenchristus nicht un-

1) Remarques zu d. St.

2) Equit. 1044. 1045. Κλ. ἐγὼ γὰρ ἀντὶ τοῦ λέοντός εἰμί σοι. Δημ. Καὶ πῶς μ' ἐλελήθης ἀντιλέων γενημένος;

3) Ed. Paris. 1689. p. 133. Ed. Galur. I. p. 339.

4) De antichristo §. 6. ed. Fabric. p. 7.

5) adv. haeres. 5, 28 sqq.

bekannt war, sieht man aus Tertullian, der de praescript. haeret. 4. sagt: Qui antichristi interim et semper, nisi Christi rebelles? Er unterscheidet davon bestimmt die pseudoprophetae und die pseudoapostoli. — Ja bey Theophylakt und Oekumenius erscheint als traditionelle Auslegung des Ausdrucks unter den Griechen bestimmt diese: — — *πάντως ὁ ψεύστης ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ ἤτοι τῷ χριστῷ ἀντίχριστός ἐστι.*

Das philologische Moment der Untersuchung betreffend, so bezeichnet *ἀντί* in der Composition allerdings oft genug das Stellvertretende, Entsprechende, Gleiche, wie in *ἀντιβασιλεύς* [1]), *ἀνθύπατος*, *ἀντίθεος* [2]), *ἀντάξιος* u. dergl. Aber selbst in diesem Falle würde man nur mittelbar *ἀντίχριστος* für ein Synonymum von *ψευδόχριστος* halten dürfen. Findet sich nun *ἀντί* in den Compositis eben so häufig in der Bedeutung des feindlichen Gegensatzes, wie *ἀντίπαλος*, *ἀντίμαχος*, *ἀντίνοους*, *ἀντίλογος*, *ἀντίπολις*, *ἀντιφύλαξ* u. s. w.: so kann die letzte Entscheidung über *ἀντίχριστος* nur in dem exegetischen Zusammenhange liegen, in welchem Joh. das Wort gebraucht. Hieraus aber ergiebt sich, daß, da V. 22. vergl. 4, 3. 2 Br. 7. der Begriff als Leugnung des Vaters und des Sohnes, als Widerspruch gegen die Christliche Wahrheit näher bestimmt wird, *ἀντί* in der Composition nicht die böse Stellvertretung oder Nachäffung Christi, sondern

---

1) Der Begriff von Vicekönig, interrex steht fest. Man hat wohl gesagt, Josephus gebrauche *ἀντιβασιλεύειν* vom Gegenkönige de B. I. 4, 7. 1. Allein die Stelle lautet so: Johannes von Gischala strebte nach der Tyrannis. Aber er fand Widerstand bey den Besseren. Nun heißt es: *διαιρεῖται μὲν οὖν στάσις ἐκ τούτου καὶ τοῖς ἐναντιωθεῖσιν Ἰωάννης ἀντεβασίλευσεν*, welche Worte Haverkamp richtig so übersetzt: — — et Ioannes in contraria dissentientibus parte *pro rege* se gessit.

2) Im Homer wohl immer der Gottgleiche, Göttliche. Aber die Späteren, z. B. Heliodor, haben es doch auch in der Bedeutung von Gegengott. Vergl. Ignat. Ep. spur. ad Philipp. 12. *οὐκ εἰμὶ ἀντίθεος!*

die Feindschaft gegen Christus bezeichnen soll. Indessen reicht doch für diesen so bestimmten Begriff die bisherige philologische Rechtfertigung nicht hin. Denn nach der herrschenden Analogie der Composition mit ἀντί in der Bedeutung von gegen würde ἀντίχριστος allerdings zunächst ein Gegenchristus in dem Sinne seyn, daß er als ein anderer Christus dem wahren gegenüberstände, und das käme dann am Ende auf den ψευδόχριστος hinaus. Offenbar aber ist von Johannes nicht irgendwie ein Scheinchristus gemeint, sondern eine unmittelbare, ausdrückliche Feindschaft gegen Christus. Dafür bietet sich freylich nur eine etwas von der Regel abweichende Analogie dar. Die unmittelbar entsprechendste wäre Ἀντικάτων, Anticato, der Titel des bekannten Buches Cäsars gegen den Cato. Aber dieß ist Römische Composition. Indessen findet sich auch in den echt Griechischen Worten Ἀντίῳον ἄκρον, Ἀντιβόρειος, Ἀντήλιος, gegen die Sonne, Ἀντίθυρος, der Thür gegenüber, ἀντί auf dieselbe Weise gebraucht, daß das damit componirte Wort nicht das Subject, sondern das Object des Gegensatzes oder Widerspruchs ist [1]).

So entspricht also dem Pauliniſchen ἀντικείμενος das Joh. ἀντίχριστος im Grundbegriffe allerdings. Auch darin stimmen beyde überein, daß sie sich darunter eine Feindschaft denken, die in der zeitlichen Entwicklung der Kirche hervortritt als die Spitze der antitheokratischen und antichristlichen Macht. Diese Macht liegt nach beyden Aposteln auf dem geistigen, sittlichen Gebiete, nicht in der Natur. Sie hat ihr letztes, erzeugendes Princip im Satan. Aber weder der ἀντικείμενος bey Paulus, noch der ἀντίχριστος bey Johannes ist der Satan selbst, sondern nur seine vollständigste Manifestation in der menschlichen Per-

1) Hieher gehört das oben berührte Pseudoignatianische ἀντίθεος, contrarius Deo, welches eben so Philo gebraucht de confus. ling. p. 332. D. und de somn. p. 1133. C. ὁ ἀντίθεος νοῦς, adversa Deo mens. Vergl. Loesner Observatt. zu d. St.

sönlichkeit, so daß Paulus ihn den Menschen der Sünde nennt. Und eben so hat bey beyden der Antichrist seine ihm selbst vorangehenden einzelnen ἀντικείμενοι oder ἀντίχριστοι, in denen er seine Ankunft gleichsam vorbereitet, was von einem andern, aber nicht wesentlich verschiedenen Standpuncte auch, so verstanden werden kann, daß die antitheokratische und antichristliche Macht mit einzelnen zerstreueten Aeußerungen anfängt, aber im Kampfe mit dem Reiche Gottes und Christi zu immer mehreren und mächtigeren Wirkungen und Erscheinungen aufsteigt, bis auf der Höhe des Kampfes das ganze böse Princip vollständig hervorbricht, mit dieser Spitze aber auch sein Ende erreicht. Hierauf beruhet es wahrscheinlich, daß Johannes in unserer Stelle sagt, aus der Erscheinung so vieler Antichristen in der Zeit erkenne man, daß die letzte Stunde und damit der Antichrist selbst nahe. Der Unterschied zwischen Paulus und Johannes scheint mir nur darin zu liegen, daß der Pauliniſche ἀντικείμενος überwiegend als der Mensch der Sünde, als absoluter Hochmuth und Empörung gegen Gott erscheint, der Johanneische Antichrist dagegen enger gefaßt wird als Leugner der Christlichen Wahrheit und zwar bestimmt der Wahrheit, daß Jesus der Christ ist. Beydes läßt sich allerdings wieder auf einen gemeinschaftlichen Begriff zurückführen, und wie der Joh. Antichrist den Pauliniſchen Menschen der Sünde voraussetzt, als seinen sittlichen Grund, so kann der Paul. ἀντικείμενος auch nicht anders gedacht werden, als mit der entschiedenen Leugnung der Christlichen Grundwahrheit. Außerdem aber ist die Johanneische Fassung des Antichrists von der Art, daß es bey ihr leichter wird, als bey der Pauliniſchen, den Begriff durch Ablösung der Form einer bestimmten äußeren historischen Person, in der er zunächst gedacht worden war und in der apokalyptischen Weissagung weiter ausgebildet wurde, — auf seinen wahren allgemeinen Inhalt zurückzuführen und ihn sich so denkbar zu

machen. Darin liegt offenbar ein Fortschritt der Idee von ihrer ursprünglichen Jüdischen Form zu ihrem wahren und bleibenden Christlichen Gehalt.

V. 19. werden die antichristlichen Irrlehrer als ehemahlige Christen charakterisirt. Johannes schreibt als Christ an Christen und zwar meist Heidenchristen; ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον kann also nicht heißen, sie sind vom Judenthum ausgegangen. Auch bezeichnet ἐξῆλθον weder den inneren noch äußeren Ursprung der Antichristen, sondern, wie das μεμενήκεισαν deutlich anzeigt, das Herausgehen und Ausscheiden derselben aus der Christlichen Gemeinschaft. Johannes unterscheidet zwischen einer inneren, wahren und einer bloß äußeren, scheinbaren Christengemeinschaft. Wer zu jener gehört, kann nach Joh. sie nimmer wieder verlassen, so fesselt das innere Princip das gläubige, aus Gott geborne Gemüth. Schon dieß war trostreich für die, welche durch die Erscheinung des Irrthums und des Unglaubens mitten in der Gemeinschaft der Gläubigen leicht irre werden konnten an der Kraft und Wahrheit des Evangeliums. Noch beruhigender, fügt Johannes hinzu, daß diese Erscheinung nicht zwecklos (ἵνα) und der wahren Gemeinde Christi nachtheilig sey, sondern vielmehr zu ihrer Reinigung, zur Vollendung der göttlichen κρίσις zwischen Wahrheit und Schein, wesentlich gehöre und beytrage. — Daß diese κρίσις auch unter den Christen Statt fand, hatte seinen Grund in der Art, wie die Gemeinde Christi aus und in der Welt sich sammeln und erbauen mußte, nämlich zunächst mehr äußerlich anziehend und aufnehmend, von den geringsten Anfängen und Keimen des Glaubens aus, allmählich fortschreitend und ausbildend ohne alle Verletzung der Freyheit, wobey denn nicht fehlen konnte, daß dasjenige, was nicht wahrhaft wiedergeboren war, nur in momentaner Christlicher Regung oder in Selbsttäuschung sich angeschlossen hatte, je länger je mehr abfiel und ausschied.

Ἵνα φανερωθῶσιν (nicht φανερωθῇ, wie einige Auctoritäten den Zusammenhang der Construction nicht verstehend lesen) beziehe ich zurück auf ἐξῆλθον. In dem Subject des φανερωθῶσιν fallen zusammen die ἐξελθόντες und die οὐ πάντες. Das ἀλλά deutet elliptisch auf den Gegensatz zwischen dem Bleiben und Nichtbleiben.

V. 20. 21. Konnte den Lesern bey der Erscheinung so vieler Antichristen für die Unverfehrtheit ihres eigenen Glaubens bang werden, so giebt ihnen Joh. hier die vollste Beruhigung. Sie sind im Besitz der Wahrheit und es kommt darauf an, daß sie ihn bewahren, V. 24. Das logische Verhältniß zu V. 19. ist das eines Gegensatzes. Daher καί V. 20. logisch adversativ wird. — Daß unter dem χρίσμα — ἀπὸ τοῦ ἁγίου der heilige Geist, der Geist Christi zu verstehen sey, sieht man aus 3, 24. vergl. 2, 27. (wo die Vatikan. Handschr. statt χρίσμα erklärend χάρισμα liest). — Nicht auf die Salbung der Athleten zum Kampfe wird hier angespielt, was viel zu fern liegt, — sondern viel einfacher erklärt sich Sinn und Form des Ausdrucks daraus, daß so wie Christus, der Heilige, vergl. AG. 3, 14. Apok. 3, 7. mit dem heiligen Geiste gesalbt ist, (vergl. Ps. 45, 8. Jes. 61, 1. 1 König. 19, 16.) und in dieser Beziehung ὁ Χριστὸς vorzugsweise genannt wird, eben so auch die wahren Genossen Christi die mit dem heiligen Geist Gesalbten heißen können, vergl. 2 Kor. 1, 21. 22. [1]). Des heiligen Geistes theilhaftig, vom Geiste

1) Die nicht apostolische, aber vielleicht schon im zweyten Jahrhunderte allgemein gewordene Sitte, die Täuflinge mit heil. Oel zu salben, wird von Tertullian de baptismo cap. 7., Constit. apost. lib. III. cap. 17. vergl. Act. Thom. §. 25—27. und A. ebenfalls auf das Empfangen des heil. Geistes bezogen und aus dem oben erörterten Zusammenhange der Vorstellungen erklärt. Der Verfasser der Resp. ad orthod. quaest. 137. sagt: χρώμεθα τῷ παλαιῷ ἐλαίῳ, ἵνα γινώμεθα χριστοί. — Daß Joh. auf diese Sitte nicht anspielen und keine wirkliche Salbung im Sinne gehabt haben könne, leuchtet ein. Vielleicht aber ist gerade unsere Stelle die apostol. und kanonische Basis jener Sitte geworden, die nun ihrerseits dazu beyträgt, den Sinn des Joh.

Christi erfüllt war ein jeder wahre Christ. Er empfing diese Gabe, sobald er durch den Glauben in die Gemeinschaft des Erlösers eintrat, und blieb sich derselben bewußt, so lange er in derselben verharrete. Hierin liegt der Hauptnerv des Gedankens. — Da die Mittheilung des heil. Geistes an die Gläubigen bey ihrer Taufe geschah durch Handauflegen, vergl. AG. 8, 15. 10, 44., so haben Einige gemeint, Joh. beziehe sich hier darauf [1]). Aber der Gedanke steht viel zu frey, und Johannes wendet sich hier zu sehr nur an das gegenwärtige Bewußtseyn seiner Leser, als daß es erlaubt wäre, diese Beziehung, die im Hintergrunde gelegen haben mag, besonders hervorzuheben. — Da der heil. Geist, der Geist Christi (2 Kor. 3, 17. 18. Ephes. 3, 16. Phil. 1, 29.) von Christo selbst der Geist der Wahrheit genannt wird, der seine Jünger lehren und in alle Wahrheit einführen sollte, Ev. 14, 17. 15, 26. 16, 13., so heißt es hier, καὶ οἴδατε πάντα, nämlich Alles, was die Wahrheit des Evangeliums betrifft. Diese Beschränkung liegt im Zusammenhange. Für solche der Wahrheit Kundige, im Glauben Treue, bedarf es keiner ausführlichen Warnung und Erörterung; eine kurze Hindeutung genügt. Daher V. 21. οὐκ ἔγρ. ὑμῖν (nämlich von den Irrlehrern, vergl. V. 26.). — Ἀλήθεια bezeichnet hier die Christliche Wahrheit vorzugsweise, das Evangelium. Καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος gehört zu οἴδατε αὐτήν, und ist die davon abhängige weitere Ausführung. Mit der Wahrheit haben sie auch die Krisis, die keine Vermischung von Wahrheit und

---

Ausspruchs zu erklären. — Seltsam behauptet J. J. Heß in Flatts und Süskinds Magazin Heft 14. S. 127 ff. χρίσμα bezeichne hier den besonderen prophetischen Unterricht, den die Kleinasiat. Gemeinden über den Antichrist durch die Joh. Apokalypse empfangen hätten. Allein dieß liegt weder im Ausdruck, noch im Zusammenhange der Stelle, noch in dem historischen Verhältnisse des Briefes.

1) S. d. Scholien bey Matthäi zu d. St. p. 220., wo das χρίσμα auf die Taufe, und Bretschneiders Lexikon unter χρίσμα, wo es auf das Handauflegen bezogen wird.

Irrthum gestattet. Grotius findet in dem πᾶν — οὐ den Hebr. Ausdruck einer absoluten Negation. Das ist es aber im N. T., auch wenn die Negation voransteht, vergl. Röm. 3, 20. u. a. Nur, wenn οὐ πᾶς unmittelbar verbunden ist, entsteht der Begriff nicht jeder [1]).

V. 22. 23. Nur andeutend charakterisirt und widerlegt Joh. die den Lesern bekannte antichristliche Irrlehre in ihrer Spitze. Vergl. die Einleitung [2]).

Die Frage V. 22. hat etwas Ethisches, wie man jetzt sagt. Eben so die Frage 5, 5. Worin liegt es hier? Die unmittelbare Beziehung der Frage auf den Schluß von V. 21. ergiebt sich aus der Correspondenz zwischen ψεῦδος V. 21. und ὁ ψεύστης V. 22. Nach Joh. ist der Gegensatz gegen die Christliche Wahrheit schlechthin ψεῦδος, d. h. Leugnung, Verneinung derselben. Die Grundwahrheit ist, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός V. 22. Alles ψεῦδος ist darin begriffen und kommt darauf hinaus, jene Wahrheit in irgend einem Sinne zu leugnen. Nachdem Joh. V. 20. und 21. nur im Allgemeinen gesagt, er setze voraus, daß seine Leser jenen Grundgegensatz wüßten, führt er, um durch die noch fehlende nähere Bestimmung seiner Voraussetzung die unmittelbarste Evidenz zu erreichen, mit einem gewissen Pathos fragend fort: Τίς ἐστιν u. s. w. Genauer anschließend an V. 21. hätte er sich so ausdrücken können, τί ἐστιν τὸ ψεῦδος u. s. w.: Worin anders, wie Ihr wißt, besteht das ψεῦδος im Christlichen Sinne, als im Leugnen u. s. w. Da er aber die Irrlehrer selbst vor Augen hat, so schreibt er τίς ἐστιν ὁ ψεύστης. Aus diesem Verhältniß der Sätze ergiebt sich, daß der Artikel vor ψεύστης nicht sowohl die Spitze, als vielmehr den abstracten Collectivbegriff des Christlichen Leugners bezeichnet.

---

1) Siehe das Richtige darüber in Winers Grammat. S. 146 f.

2) S. 65.

Wir setzen als allgemein bekannt voraus, daß die Negation nach ἀρνούμενος und οὐκ in der Construction mit ὅτι völlig regelmäßig ist [1]), und richten unsere Aufmerksamkeit, darauf, wie der folgende Satz οὗτός ἐστιν u. s. w. sich an die Frage anschließt. Das Grundverhältniß ist das der Definition. Der Begriff des Antichrist hat in dem vorhergehenden allgemeineren Begriff des ἀρνούμενος seine Erklärung. Dieß drückt Johannes zunächst aus durch οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος. Allein der Zusatz ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν enthält ein näherbestimmendes Prädicat des Antichrist, welches in dem vorhergehenden unmittelbar nicht liegt. Aus V. 23. sieht man, daß der Zusatz eine besondere Bedeutung haben, und daß das Bedeutende und zugleich Weiterführende in dem τὸν πατέρα liegen soll. Christus und Sohn Gottes sind unmittelbar gleichbedeutend. Der letztere Begriff ist aber für Joh. der eigentlich theologische, woran sich für ihn nicht nur die Idee des Logos, des ἀπ᾽ ἀρχῆς, sondern auch die des Vaters unmittelbarer anknüpft. So vertauscht Johannes mit jenem Begriffe diesen, um dadurch leichter auf den Begriff des Vaters zu kommen, um den ihn zu thun ist. Vater und Sohn sind in der Christlichen Wahrheit unzertrennlich und zwar in der Art, daß, wie aus der Idee des Vaters die des Sohnes folgt, so der Vater nur erkannt werden kann durch den Sohn, vergl. 5, 20. Ev. 1, 14—18. Dieß liegt dem 23. Verse zum Grunde, worin Joh. nach seiner Art, negativ und affirmativ zugleich jene Unzertrennlichkeit nicht erörtert, sondern nur behauptet. Hiernach scheint mir das Verhältniß der beyden Sätze dieses zu seyn: Um den für das Christliche Denken unmittelbar deutlichen und vollen Begriff des antichristlichen ψεύστης zu gewinnen, erklärt Joh. in dem Zusatze nicht nur das ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός durch

1) S. Kühners Gr. Syntax S. 410.

das ἀρνούμενος τὸν υἱόν, sondern er schließt auch, indem er τὸν πατέρα einfügt, die Consequenz des antichristlichen Irrthums bis zu seiner nothwendigen Spitze, der Leugnung des Vaters, der göttlichen Liebe, mit ein. Hierin aber lag zugleich die kräftigste Warnung vor jeder Art der Irrlehre, die wenn sie an irgend einem Puncte die Christliche Grundwahrheit, daß Jesus der Christ ist, verletzt, nothwendig auch in Gefahr kommt, den Christlichen Gottesbegriff, den des Vaters Jesu Christi, zu verlieren. — V. 23. ist der Schluß ὁ ὁμολογῶν u. s. w., obwohl ihn Oekumenius und Theophylakt nicht haben, doch sowohl durch die Auctoritäten, als durch den Joh. Sprachgebrauch vollkommen gesichert, vergl. 4, 3. 2 Br. 7. Ev. 1, 20. οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν. Das Homoioteleuton scheint die Auslassung hinlänglich zu erklären. Zu τὸν πατέρα ἔχει vergleiche 5, 12. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν u. s. w. Es bezeichnet auf eine pragnante Weise den geistigen Besitz, nämlich in der Erkenntniß, im Glauben, im Bekenntniß. —

V. 24. Da οὖν unecht ist, so ist dieser Satz mit dem vorhergehenden nicht in dem Verhältniß der Folgerung, sondern wie das voranschreitende ὑμεῖς andeutet, mehr als Gegensatz gedacht, etwa so: Ihr, im Gegensatz gegen die, welche den Sohn leugnen, haltet fest an dem Evangelium vom Sohne Gottes, was Ihr von Anfang an gehört habt. Diese Treue gegen die empfangene apostolische Predigt 1, 1—3. bewahrt vor dem Irrwesen und erhält in der Gemeinschaft mit dem Sohne und dadurch mit dem Vater. Das Anakoluthon, ὑμεῖς — — ἐν ὑμῖν μενέτω, — vergl. V. 27., ist freylich eine Vermischung zweyer Constructionen. Aber dieser anakoluthische Nominativ hat eine rhetorische Bedeutung. Diese liegt eben in dem nachdrucksvollen Aufruf an die Leser, als solche, welche die Wahrheit bereits hatten, im Gegensatz gegen die Leugner. Ueber diesem Nachdruck, der den ganzen Satz be-

herrscht, wird die Construction geändert [1]). Ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — bezieht sich auf den Grundsatz des Evangeliums, womit alle evangelische Verkündigung anfing und also auch bey den Lesern des Br. angefangen hatte (ἀπ' ἀρχῆς), daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, vgl. V. 22.

V. 25. Die Verbindung mit V. 24. giebt Oekumenius so an, daß er καὶ für γὰρ nimmt, oder durch γὰρ näher bestimmt. Allerdings muß das paränetische Verhältniß beyder Sätze so gefaßt werden, daß die ζωὴ αἰώνιος, das höchste Gut, wie sie wesentlich an die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne geknüpft ist, so auch als ein Hauptmotiv des Festhaltens am Evangelium erscheint. Allein dieß ist nicht ausgedrückt. Das bloß anknüpfende καὶ gestattet nur anzunehmen, daß Joh. sich den Inhalt der ἐπαγγελία, die ζωὴ αἰώνιος, als nothwendige weitere Folge des Festhaltens am Evangelium, unmittelbar mit der Gemeinschaft des Vaters und Sohnes verbunden, gedacht hat.

Die Construction betreffend, so erwartet man statt τὴν ζωὴν αἰώνιον, ἡ ζωὴ αἰώνιος. Allein die Attraction des relativischen Nebensatzes ist so viel stärker, als die des Hauptsatzes αὕτη ἐστίν, daß sie τὴν ζωὴν αἰώνιον in die Construction desselben hineinzieht [2]). Vielleicht aber würde dieß nicht geschehen seyn, wenn nicht der Schriftsteller den Satz ursprünglich vollständiger etwa so gedacht hätte: Die ἐπαγγελία Christi besteht darin, daß wir in seiner Gemeinschaft das ewige Leben haben, vergl. 5, 11. 12. Abkürzend aber geräth er in die Attraction des Relativsatzes. — Unter der ἐπαγγελία müßte man, wenn die ζωὴ αἰώνιος als schlechthin zukünftig zu denken wäre,

1) Vergl. Kühners Gr. Syntax S. 156.

2) S. Winers Grammat. S. 433. vergl. 302. und Buttmanns Gr. Gramm. §. 130. Anm. 2.

Verheißung verstehen. Dieß wäre dem herrschenden Sprachgebrauch am entsprechendsten. Allein der Gedanke ist nicht im Geiste des Johannes. Nach Joh. verheißt nicht Christus, denn αὐτὸς muß man doch auf Christus beziehen, das ewige Leben, sondern er kündigt es an und giebt es den Gläubigen, vergl. 5, 11. 12. 20. Daher bin ich geneigt, ἐπαγγελία, wenn nicht etwa nach 1, 2. 3. ἀπαγγελία zu lesen ist, hier in der ungewöhnlicheren Bedeutung von Ankündigung zu nehmen, wozu sich auch besser das nachdrucksvolle ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν schickt, nämlich in dem Sinne: Er selbst der Sohn, der das Leben ist, hat es uns angekündigt, und wir haben es von ihm gehört, vergl. unsere Anmerk. zu 1, 5.

V. 26. 27. bricht Joh. die Rede über die Irrlehrer ab, und kehrt zu der Ermahnung V. 24. in einer andern Art zurück. Περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς V. 26., wiewohl das Participium hier substantivisch steht, deutet doch auf die wirkliche Thätigkeit der Irrlehrer unter den Lesern hin. Die etwas verworrene Construction V. 27. entwirrt sich am besten so, daß man den ersten Satz bis διδάσκῃ ὑμᾶς, wo der Gedanken schon vollständig ist, für sich construirt, dem gemäß also καὶ ὑμεῖς als anakoluthischen Nominativ, wie V. 24., faßt. Die zweyte Hälfte des Verses ἀλλ' — — ist als eine erweiternde Wiederholung der ersten anzusehen, veranlaßt durch den Gegensatz, den das οὐ χρείαν ἔχετε involvirt. Die Construction verwirrt sich aber hier von Neuem dadurch, daß Johannes von der vertrauenden Voraussetzung in der ersten Hälfte des Verses, indem er diese wieder aufnimmt, am Schlusse zur Ermahnung übergeht. Was zunächst aus der Verwirrung heraushilft, ist, daß καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς offenbar als Reassumtion des größeren Vordersatzes ἀλλ' ὡς — erscheint, worauf denn μενεῖτε ἐν αὐτῷ als schließender Nachsatz folgt. Früher den Nachsatz anzufangen, etwa bey καὶ ἀληθές ἐστι, verbietet das innere Verhältniß der Gedanken zu

einander; μενεῖτε ἐν αὐτῷ ist der zu ἀλλ' ὡς gehörige Hauptgedanke, nicht καὶ ἀληθές ἐστι —, was nur einen Nebengedanken enthält. Das bey der von uns vorgezogenen Construction störende καὶ vor καθὼς erklärt sich daraus, daß Joh. durch καθὼς ἐδίδαξεν nicht rein ὡς — διδάσκει wieder aufnimmt, sondern wie die Verschiedenheit der Tempora zeigt, zugleich noch etwas hinzufügt und dieses durch καὶ mit dem vorhergehenden verbindet, nämlich so: Wie es Euch lehrt und wie es Euch gelehrt hat, so bleibet in Ihm! Statt μενεῖτε lesen mehrere bedeutende Zeugen (A. B. C. u. a.), vielleicht durch das folgende μένετε V. 28. verführt, μένετε. Aber vielleicht ist das Futurum hier schicklicher, als Ausdruck des Zutrauens; est bene sperantis et ominantis, sagt Grotius. Ermahnung bleibt es immer. Für τὸ αὐτὸ χρίσμα haben einige Auctoritäten τὸ αὐτοῦ χρ. Jenes, ohnehin von den meisten und besten Auctoritäten geschützt, ist richtiger, weil nachdrücklicher. Der Sinn ist: Eben dasselbige χρίσμα, dieß und nichts anderes. Hätte Joh. irgend etwas, wie τὸ αὐτοῦ χρίσμα, im Sinne gehabt, so würde er τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρίσμα (vergl. V. 20.) geschrieben haben.

Was nun den Sinn und inneren Zusammenhang der Stelle betrifft, so ist zwar die Ermahnung mit V. 24. wesentlich dieselbe, aber von einer andern Seite. Ermahnt Joh. dort zum Festhalten der überlieferten Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, so hebt er hier das innere Moment hervor, nämlich die mit dem Glauben an das Evangelium empfangene Salbung des heiligen Geistes, das inwohnende neue Geistesprincip, den von Christo (ἀπ' αὐτοῦ) mitgetheilten Geist der Wahrheit. — Denkt man sich die beyden mit καὶ verbundenen Sätze — μένει ἐν ὑμῖν — καὶ οὐ χρείαν ἔχετε — in dem mehr logischen und periodischen Verhältnisse des Vorder- und Nachsatzes zu einander, so werden sie selbst und ihre Verbindung mit V. 26. deutlicher. Daß ich über die Irrlehrer nicht mehr schreibe,

meint Joh., hat seinen Grund darin, daß ich voraussetze, jene heil. Geistesſalbung bleibt in Euch, und so habt Ihr, wenn das ist, nicht nöthig, daß Euch jemand weiter darüber belehre. — Daß dieses letztere οὐ χρείαν ἔχετε nun bloß in Beziehung auf V. 26. gesagt sey, geht aus dem Folgenden hervor, welches ich so faſſe: Ihr bedürft auch meiner weiteren Belehrung nicht, sondern eben jene heilige Geistesſalbung reicht hin; wie Euch nun dieser Wahrheitsgeist Christi belehrt über Alles, was Ihr zu wissen nöthig habt, vergl. V. 20., und derselbe wahr ist und ohne allen Irrthum ψεῦδος, — und — wie er Euch gelehrt hat (von Anfang an) vergl. V. 24. — so bleibet in Ihm! Ueber dieses ἐν αὐτῷ kann man zweifelhaft seyn, ob es sich auf das Verharren in dem χρίσμα, oder das Bleiben in Christo bezieht. Für das letzte spricht V. 28., wo die Beziehung unmittelbar einleuchtet. Für das erstere spricht das natürliche Verhältniß des Pronomens zu dem im Vorhergehenden herrschenden Subject, auch das entsprechende τὸ χρίσμα ἐν ὑμῖν μένει im Anfange des Verses. In diesem Falle würde der Verfasser das gegenseitige Verhältniß der Treue zwischen dem χρίσμα und den Christen andeuten, was ganz in seiner Art ist. Allein dessen ungeachtet ziehe ich die Beziehung auf Christus vor, und zwar besonders wegen der Analogie des Verses mit V. 24. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ u. s. w. μενεῖτε. Bey der andern Beziehung müßte man ἐν αὐτῷ genauer auf ὡς — und καθὼς beziehen, wodurch eine Dunkelheit mehr entstehen würde. Alles aber ist völlig klar, wenn man den Gedanken so faßt: Ganz gemäß dem, was der heilige Geist Christi Euch lehrt, bleibet in Christo. Joh. meint die echte, reine Gemeinschaft mit Christo, im Gegensatz gegen die scheinbare, unechte.

Der Zweck des καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος, scheint dieser zu seyn: Ihr dürft der Belehrung

der heil. Geistessalbung unbedingt vertrauen', da sie eben nichts anderes ist, als die reine Christliche Wahrheit. — Eine eigene Schwierigkeit macht das ἐδίδαξεν. Da Joh. oben das Präsens gebraucht, so kann dieser Aorist durchaus nicht präsentisch, sondern muß eben im Gegensatz gegen διδάσκει als Präteritum genommen werden, und zwar nach Analogie von V. 24. ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, so daß Joh. beyde Zeitverhältnisse der heiligen Geistesbelehrung zusammenfaßt, die gegenwärtige und die vergangene ἀπ' ἀρχῆς. — Ueber das ἵνα hinter οὐ χρείαν ἔχετε bemerkt Wahl, daß es, wie Ev. 2, 25. durch Ergänzung von ἐρωτᾶν erklärt werden müsse. Allein es liegt viel näher, es in eine Kategorie mit dem συμφέρει ἵνα zu setzen, und zu sagen, der Begriff des Zuträglichen, Nützlichen, des Bedürfens schließe das Moment der Zweckbeziehung, vielleicht auch der Nothwendigkeit, in sich, und dieses drücke sich in der Sprache durch ἵνα aus. In unserem Falle läßt es sich im Deutschen recht gut so ausdrücken: Ihr habt nicht nöthig, daß Euch Jemand belehren sollte oder müßte.

V. 28. kehrt Joh. zurück zu V. 18., und schließt das Bisherige mit einer auf die ἐσχάτη ὥρα bezüglichen Ermahnung. Daß unter dem φανερωθῆναι hier die Erscheinung Christi zum Gericht ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ zu verstehen sey, lehrt der Zusammenhang. Joh. gebraucht hier wieder die Figur der Communication, gleichsam als hätte er vorher gesagt: So laßt uns denn bleiben in Ihm! — Παῤῥησία, was 3, 21. 5, 14. mit πρὸς die bestimmtere Bedeutung des Zutrauens zu Jemand hat, ist hier mehr absolut im Gegensatz gegen das Beschämtwerden, die Freyredigkeit, der gute Muth, die Zuversicht des guten Gewissens vor Gericht, vergl. 4, 17. Philipp. 1, 20. Luk. 21, 36. u. a. Die Construction αἰσχ. ἀπ' αὐτοῦ — kommt im N. T. nicht weiter vor. Aeltere Ausleger sind gewohnt ἀπὸ für ὑπὸ zu nehmen, dem so entstehenden Sinne des Beschämt-

werdens durch den richterlichen Christus dadurch nachhelfend, daß sie in αἰσχυν. die Bedeutung des Verdammt- und Bestraftwerdens mit einschließen. Aber ἀπὸ steht auch bey Passivis im N. T. nie rein für ὑπό. Außerdem nöthigt schon das vorangehende παῤῥησία — αἰσχυν. in seiner ursprünglichen Bedeutung des Beschämtwerdens beyzubehalten. Der Beschämte stockt und wagt nicht zu reden im Gefühle seiner Schuld. Geht man davon aus, so könnte man geneigt seyn ἀπ' αὐτοῦ mit Erasm. Schmid für ἐνώπιον αὐτοῦ, coram, zu nehmen. Aber diese Bedeutung von ἀπὸ ist nicht erweislich. Die Vergleichung des Hebr. בּוֹשׁ mit מִן der Sache, der man sich schämt, führt nicht weiter, da hier ein ganz anderes Verhältniß Statt findet. Am nächsten unsrer Stelle im biblischen Sprachgebrauch scheint Sir. 21, 22., wo es heißt: ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου [1]). Man gewinnt dadurch den bestimmten Begriff des αἰσχυνθ. ἀπό τινος vor etwas scheu seyn, scheu zurücktreten. Aehnlich ist ἀποκρύπτειν ἀπό Matth. 11, 25. κρύπτ. ἀπό Apok. 6, 16. Es liegt darin ein prägnanter Gebrauch des ἀπὸ in der Bedeutung der Trennung, Entfernung von etwas. Darnach ist unsere Stelle so zu fassen: — auf daß wir Freymuth haben, und nicht beschämt und scheu vor ihm zurücktreten mögen bey seiner Parusie. Παρουσία ist der bestimmte apostolische Ausdruck für die Erscheinung Christi zum Gericht. Es dient also der Zusatz ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ zur näheren Bestimmung des unbestimmteren ὅταν φανερωθῇ, d. i. wann er erschienen seyn wird.

---

1) Im Gegensatz gegen den Narren, der schnell ins Haus läuft, scheuet sich der Gebildete vor den Leuten, wie de Wette übersetzt. Vergl. Proverb. 22, 26. LXX μὴ δίδου σεαυτὸν εἰς ἐγγύην εἰσχυνόμενος πρόσωπον!

Fünfter Abschnitt.

Kap. 2, 29—Kap. 3, 10.

Dem dritten γράφω 2, 12. entsprechend folgt jetzt die dritte Hauptermahnung zur Heiligung. Anknüpfend an die Idee des Gerichts, in welchem kein Unreiner, kein Ungerechter bestehe und nur wer in der Gemeinschaft mit Christo geblieben und ein wahres Kind Gottes sey, Muth und Zuversicht haben könne, entwickelt Joh. im Folgenden die Idee der Christlichen δικαιοσύνη und somit den Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels. Wie dieser Gegensatz ganz absolut gefaßt ist, so auch ist die Christliche Gerechtigkeit rein ideal, vom Standpuncte der göttlichen κρίσις aus, dargestellt.

V. 29. ist zweifelhaft, worauf sich δίκαιος bezieht. Wegen Kap. 3, 7. vergl. V. 3., und weil im Nächstvorhergehenden Christus das Subject ist, scheint Christus gemeint zu seyn. Dagegen aber streitet ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, was, da das N. T. überhaupt nur von einer Geburt aus Gott, und nicht aus Christo, nur von Kindern Gottes, und nicht Christi redet, nicht anders, als von dem Geborenseyn aus Gott verstanden werden darf. So wird es im Folgenden 3, 1 ff. ausdrücklich erklärt. Wenn nun nach der Regel in δίκαιος kein anderes Subject liegen kann, als worauf sich das Pronomen in ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται bezieht, so scheint die Beziehung des ὅτι δίκαιός ἐστι auf Gott die richtigere. Der Wechsel des Subjects V. 28. 29. erklärt sich dann daraus, daß Joh. sich das Gericht V. 28. als das durch Christum vermittelte Gericht Gottes dachte, V. 29. aber das ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι (τέκνα θεοῦ), als den Hauptbegriff des Folgenden, im Auge hatte.

Allein es bleibt bey dieser Ansicht bedenklich, daß im Folgenden vorzugsweise von der urbildlichen Gerechtigkeit

Christi die Rede ist. So wird man am Ende doch genöthigt zu theilen, δίκαιος wegen V. 28. auf Christus zu beziehen, ἐξ αὐτοῦ aber auf das 3, 1. hervortretende Subject ὁ πατήρ. Der Joh. Styl erträgt solche Unregelmäßigkeiten, ich möchte sagen Unsichtbarkeiten der Beziehung. Und wenn man bedenkt, daß sich Joh. unter Christus den υἱὸς τοῦ θεοῦ denkt, so zeigt sich auch der natürliche Uebergang von dem Sohne Gottes, dem Gerechten vorzugsweise, zu dem Begriff des Geborenwerdens aus Gott, oder der Kindschaft Gottes.

Ist ἐὰν εἰδῆτε regelmäßig gebraucht, so setzt Joh. nur die objective Möglichkeit, daß die Leser von der Gerechtigkeit Christi wissen. Nur im Tone des Briefes überhaupt liegt, daß er ihnen dieß Wissen zutrauet. Γινώσκετε wird von Einigen als Indicativ, von Andern als Imperativ genommen. Da γινώσκειν im Präsens die werdende, nicht die gewordene Erkenntniß bezeichnet, so würde hier γινώσκετε, wenn es der Indicativ ist, nach der Regel in den Sinn des Futurums fallen. So entstände also der Sinn: Wenn Ihr wisset, daß Christus gerecht ist, so werdet Ihr auch, was nothwendig daraus folgt, erkennen u. s. w. Wenn darin bloß liegen sollte, daß das eine eben so gewiß als das andere ist, so würde Joh. nach 5, 15. vielleicht geschrieben haben, ἐὰν οἴδατε — οἴδατε u. s. w. Das γινώσκετε hat offenbar einen ermahnenden Ton. Joh. will, daß die Leser sich der ganzen Folgerung des Satzes, daß Jesus gerecht ist, bemächtigen sollen. Daran scheint es ihnen gefehlt zu haben. Allein in diesem Falle scheint es auch wegen V. 7. μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς angemessener, γινώσκετε als ermahnenden Imperativ zu nehmen. Darnach fasse ich Sinn und Zusammenhang der Stelle so: So Ihr wisset, daß Jesus, der Sohn Gottes, gerecht ist, so lernet auch einsehen, daß nur, wer die Gerechtigkeit (τὴν δικαιοσύνην, ihrer ganzen Idee nach) übt, aus Gott geboren, ein Kind Gottes ist. — Man sieht aus dem Fol-

genden, besonders 3, 9. 10., daß der eigentliche Accent des Gedankens darin liegt, daß Niemand ein wahres Kind Gottes im Sinne Christi seyn könne, wer nicht in seinem Geiste gerecht ist. So hätte man also den umgekehrten Satz erwarten sollen, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ, ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην. Allein Joh. scheint nach 3, 1 f. zunächst die Absicht zu haben, in seinen Lesern das Bewußtseyn der Kindschaft Gottes durch Christum zu erwecken und zwar von Seiten ihres allgemeinen sittlichen Grundes und Inhaltes. Deßhalb stellt er das umgekehrte Verhältniß auf, aber nicht in dem Sinne, als wenn jedes Gerechtseyn außer dem Christlichen Glauben schon die Kindschaft Gottes wäre, sondern so, daß nur wer im Geiste Christi, — so aber auch jeder, (πᾶς,) der gerecht ist, ein Kind Gottes sey.

Die weitere Entwicklung dieses Gedankens wird durch die Hinweisung auf die Würde, das Wesen und Ziel der Kindschaft Gottes 3, 1. 2. nicht unterbrochen, sondern nur mehr begründet.

Kap. 3, 1. Nimmt man δοῦναι hier in der Bedeutung von erweisen, darbringen, so hat man nicht nöthig, ἀγάπην durch Liebesbeweis zu übersetzen, wie Grotius thut. Das Moment des Beweisens würde doch immer nur aus dem δοῦναι entspringen. Daß κληθῶμεν als ein bloßer Hebraismus nichts weiter besage, als was die Glosse hinzusetzt καὶ ἐσμεν, kann ich nicht zugeben. Kinder Gottes war der wesentliche Christenname, die eigenthümliche Christliche Würde. Bey ἵνα kann man zweifelhaft seyn, ob es die göttliche Absicht der Liebe bezeichnet, oder wegen des ποταπὴν mehr das Quantitative bestimmt, gleichsam den höchsten Punct wie das Lat. ut. Allein da die Größe der göttlichen Liebe nicht darnach von Joh. geschätzt wird, was aus ihr folgt, sondern, wie 4, 10. zeigt, in der Sendung des Sohnes liegt, so ziehe ich

das erstere vor. Wie große Liebe hat uns Gott erwiesen, um uns zu Kindern Gottes zu machen! Daraus sollte zunächst folgen, daß wir so großer Liebe entsprechen müssen durch ein heiliges Leben. Aber Joh. läßt dieß fallen und geht statt dessen über zum Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und der Welt. Dieß scheint durch die damahlige Lage der Christenheit motivirt zu seyn, wo manches nicht erleuchtete und befestigte Christenherz durch den wachsenden Kampf mit der Welt, durch die zunehmende Verkennung, irre werden konnte an dem verheißenen Glücke der Kinder Gottes, vergl. V. 13. Darüber belehrt und tröstet Joh. in folgender Art: Nur, wer aus Gott ist, kann Gott und das Göttliche erkennen und anerkennen; die Welt, von Gott entfremdet, kann das nicht. So werden wir von der Welt (διὰ τοῦτο ὅτι), weil sie Gott nicht erkennt, auch nicht erkannt als Kinder Gottes. — Auf ähnliche Weise belehrt und tröstet der Herr die Jünger, 15, 18 ff. 16, 1 ff. — Einige nehmen οὐ γινώσκει für μισεῖ V. 13. Allerdings folgt der Haß aus der Verkennung oder Nichtanerkennung, aber einerley ist beydes nicht. Grotius erklärt οὐ γινώσκει so: (mundus) non agnoscit pro suis, immo odit. Dagegen aber ist, außer daß der Gedanke hier ganz schief wäre, das folgende οὐκ ἔγνω αὐτόν.

V. 2. schließt sich an V. 1. so an, und hat den Sinn: Bey aller Verkennung von Seiten der Welt, sind wir dennoch wirklich schon jetzt Kinder Gottes, (νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν) und obwohl es noch nicht offenbar ist, (καὶ οὔπω ἐφανερώθη) was wir seyn werden, (welcher Herrlichkeit wir dereinst theilhaftig seyn werden), so viel wissen wir doch, daß, wenn es (die Herrlichkeit der Kinder Gottes) offenbar werden wird, wir dann Ihm (aus dem wir geboren sind) ähnlich seyn werden, denn wir werden Ihn sehen, wie er ist (ihn recht erkennen). Vergl. V. 13. 14. Röm. 8, 16 ff. Kol. 3, 3. 4., durch welche Stellen die

unsrige erst ihr volles Licht bekommt [1]). Καὶ vor οὔπω ist von uns mit dem folgenden δὲ periodisch zusammengedacht worden: und obwohl, — dennoch. Aber dieses δὲ ist sehr zweifelhaft und Lachmann läßt es auf die Auctorität von ABC weg. Ist es unecht, so liegt es zwar in dem logischen Verhältnisse der Sätze, Joh. aber hat sich dieses Verhältniß dann nicht so deutlich gedacht. Einige beziehen ἐὰν φανερωθῇ auf die Erscheinung Christi, vergl. 2, 28. Richtiger aber wird aus dem nächstvorhergehenden τί ἐσόμεθα ergänzt. Da im Vorhergehenden nur von Gott und den Kindern Gottes die Rede ist, und die Kindschaft Gottes der Grund ist von der Gottesähnlichkeit, so kann auch αὐτῷ und αὐτόν hier nur auf Gott bezogen werden. Eine zu eng gefaßte Analogie mit Kol. 3, 3. Röm. 8, 29. u. a. St. hat zu der falschen Erklärung von der Aehnlichkeit mit Christo verleitet. Nach Johannes fällt die Aehnlichkeit mit Christo in das sittliche Gebot, welches schon hier beständig erfüllt werden soll. — Das Schauen Gottes, d. h. die innigste und vollkommenste Erkenntniß Gottes (im Gegensatz gegen das Glauben und das βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, 1 Kor. 13, 12.), ist für die Kinder Gottes der höchste Preis und Lohn, vergl. Matth. 5, 8. Dieses unmittelbare Schauen Gottes schließt in sich das selige Leben, setzt aber eben deßhalb die unmittelbare geistige Nähe und Gemeinschaft, die durch keine Sünde und kein irdisches Uebel mehr gehemmt und unterbrochen ist, nothwendig voraus. Hierauf beruhet die Schlußweise des Johannes ὅμοιοι ἐσόμεθα, ὅτι — —. Die Abtheilung in das diesseitige und jenseitige Leben ist allerdings hier nicht ausgedrückt, aber die unendliche Zukunft mit ihrem höchsten Ziele, welches in diesem irdischen Leben nicht erreicht werden kann, liegt klar vor. Auch ist bemerkenswerth, daß Joh. eben nur bey dem Begriff der

1) Aehnlich faßt den Zusammenhang unserer Stelle schon d. Scholion des Maximus bey Matthäi pag. 122. vergl. pag. 221.

Gottähnlichkeit stehen bleibt, und diese sittlich faßt und unter der Voraussetzung der ewigen Persönlichkeit der Kinder Gottes. Von einer pantheistischen Gottgleichheit oder Einheit mit Gott, einer mystischen Vergottung ist bey aller Tiefe und Innigkeit seines Denkens keine Spur in ihm.

V. 3. schließt sich, indem es den Gedanken 2, 29. wieder aufnimmt und weiter fortführt, an V. 2. so an: Jenes Ziel V. 2. ist vorzugsweise der Inhalt der Christlichen Hoffnung, aber eben diese Hoffnung wird nur an den wahren Kindern Gottes erfüllt, an denen, welche nach dem Urbilde der menschlichen Gottähnlichkeit in dem Sohne Gottes vorzugsweise, — sich reinigen von der Sünde und dem Irrthum, vergl. 1, 5 ff. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. — *Ἁγνὸς* und *δίκαιος* sind allerdings synonym, vergl. 2, 29. 3, 7. Aber jenes bezeichnet mehr einen Zustand, das Resultat des mehr thätig und positiv gedachten *δίκαιος*. Es ist der Zustand der sittlichen Reinheit von der Sünde. Da die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit ihren Grund hat in der Liebe Gottes, so heißt es, *ὁ ἔχων τ. ἐλπ. ταύτην ἐπ' αὐτῷ*, — welches auf Christum zu beziehen darum nicht angeht, weil im Vorhergehenden nur von Gott die Rede war, und Christus gleich darauf durch *ἐκεῖνος* bezeichnet wird, eben zum Unterschiede von dem auf Gott sich beziehenden *ἐπ' αὐτῷ*, vergl. 2, 6. und hier V. 5. 7. Die *ἁγνότης* ist eine Christo inhärirende Eigenschaft, eben so wie die Sündlosigkeit V. 5. und die *δικαιοσύνη* V. 7. Daher hier und V. 5. 7. *ἐστὶ*, wodurch, wie Ev. 8, 58., ein ununterbrochen fortdauernder Zustand bezeichnet wird [1]).

V. 4. beruhet auf der formellen Verschiedenheit und der wesentlichen Einerleyheit der Begriffe *ἁμαρτία* und *ἀνομία*. Die Synonymie ist im Allgemeinen unmittelbar klar; beyde bezeichnen den Gegensatz der *δικαιοσύνη*, der *ἁγνότης*. Was aber die Verschiedenheit betrifft, so ist *ἁμαρτία* nach Etymologie wie

1) S. Winers Gramm. S. 219.

Sprachgebrauch der allgemeinere Begriff der Sünde, die allgemeine Form derselben, die Abweichung von irgend einer Ordnung, das Verfehlen, Versehen, der Mangel. Ihr unmittelbarer Gegensatz ist z. B. bey Plato die ὀρθότης τῆς βουλήσεως. Die ἀνομία, im biblischen Sprachgebrauche weniger die Gesetzlosigkeit, als die Gesetzwidrigkeit, bezeichnet die Sünde in ihrer bestimmten objectiven Beziehung auf das Gesetz als Widerspruch dagegen [1]). Liegt nun schon an sich darin eine Verstärkung des sittlichen Moments, wenn ein bestimmtes bewußtes Gesetz übertreten wird, so wird der Begriff noch mehr geschärft und verstärkt, wenn der νόμος der göttliche ist, die göttliche Ordnung des Gebotenen und Verbotenen. Johannes setzt beyde Begriffe als identisch und hebt ihre Einerleyheit, als würde sie irgendwie geleugnet, nachdrücklichst hervor. Es gab im apostolischen Zeitalter eine Art, jenes Verhältniß zu leugnen, welche aus Mißverstand der Paul. Lehre vom alttestamentlichen Gesetz die Wesentlichkeit des Gesetzes im sittlichen Leben überhaupt verneinte. Allein diesen Irrthum kann Joh. hier nicht gemeint haben, denn für diesen war die ἀνομία so wenig ein deutlicherer oder stärkerer Begriff der Sünde, daß sie ihm als gar nichts galt [2]). Die Verbindung und Stellung des Johanneischen Ausspruchs weis't vielmehr darauf hin, daß, wie überall leicht geschieht, wenn das sittliche Leben nicht in seiner ganzen Strenge, Innerlichkeit und religiösen Tiefe erfaßt wird, so auch in den Joh. Gemeinden das göttliche Gesetz Christi zwar galt, aber nicht in seiner alles Sittliche bestimmenden Kraft, so daß man ein weiteres Gebiet der bloßen ἁμαρτία ohne

1) Die Hebr. haben zwar auch verschiedene Bezeichnungen des Begriffs der Sünde, aber obwohl dem Begriff ἁμαρτία das Hebr. חַטָּאָה, חַטָּאת entspricht, unmittelbar dem Begriffe ἀνομία entspricht genau genommen kein Hebr. Ausdruck. In den LXX wird ἀνομία fast für jeden Hebr. Ausdruck der Sünde gebraucht. Nur nahe kommen סָרָה, מָרָה, פֶּשַׁע.

2) Vergl. Einleit. S. 72. 32.

wesentliche Beziehung auf das göttliche Gesetz, also auch mit geringerer Schuld, und ein engeres mit dieser Beziehung unterschied [1]). Es war dieß kein theoretischer Irrthum, sondern ein praktischer, der damit zusammenhing, daß die Gesinnung vom Christlichen Princip noch nicht völlig durchdrungen war. Johannes, nachdem er V. 3. die Christliche Heiligung nach dem Vorbilde Christi, also die durchherrschende Bestimmtheit des ganzen sittlichen Lebens durch das Gesetz Gottes, als Pflicht der Kinder Gottes dargestellt hat, berührt V. 4. kurz den entgegenstehenden Irrthum, indem er aus Christlichem Princip den Satz feststellt, daß die Sünde (in welcher Art und Gestalt sie auch erscheine) nichts anderes sey, als der Widerspruch gegen das von Christo geoffenbarte, jeden sittlichen Mangel und Fehl ausschließende, Gesetz Gottes. Im Zusammenhange des Briefes bedarf es kaum der Bemerkung, daß, da überall nur von dem Christlichen λόγος, den Christlichen Geboten die Rede ist, hier an die Jüdische ἀνομία nicht gedacht werden kann.

V. 5. 6. Der Zusammenhang und Sinn ist im Allgemeinen dieser: In der Gemeinschaft mit Christo, dem Reinen, ist keine Sünde statthaft. Sie steht im Widerspruch sowohl mit dem Zwecke der Erlösung, als mit dem Vorbilde des sündlosen Christus. Φανερωθῆναι ist hier, wie 1, 2. 1 Tim. 3, 16. von der ersten Erscheinung Christi zur σωτηρία gebraucht, vergl. 1 Petri 1, 20. u. a. Diesen Zweck drückt Joh. aus durch ἵνα τὰς ἁμαρτίας [ἡμῶν] ἄρῃ. Ἡμῶν fehlt in A und B. u. a. Es kann aus analogen Stellen, wie 4, 10. 1, 7., hieher gekommen seyn.

1) Hos. 12, 9. ist vielleicht diese Denkweise auch, aber anders ausgedrückt, wenn der Sinn der ist: Unter all meinem Erwerb wird man kein Unrecht finden, was Sünde wäre, לֹא ... עָוֹן אֲשֶׁר־חָטְאָה. In einer andern Beziehung freylich auf die Gesetze des Staates behauptet Sokrates bey Xenophon Memor. 4, 4. 12 ff. gegen die entgegenstehende Denkweise, τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι.

Der Sinn wird nur in sofern geändert, als Joh., wenn es fehlt, die Beziehung der Erscheinung Christi auf die Sünden überhaupt meint, wiewohl dann auffallend ist, daß er in diesem Sinne nicht τὴν ἁμαρτίαν schreibt. Ist es aber echt, so wird die erlösende Thätigkeit Christi auf die Christliche Gemeinschaft vorzugsweise bezogen. Da dieß letztere mehr im Charakter der Stelle liegt, weil sie mehr von der gewirkten Erlösung unter den Kindern Gottes handelt, als von dem absoluten, idealen Umfange der Erlösung Christi, so ziehe ich gegen Lachmann, der es streicht, mit Griesbach vor, ἡμῶν zu lesen.

Die Hauptfrage aber ist, wie ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ zu verstehen und in welcher Verbindung damit das folgende καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι zu denken sey?

Ist ἡμῶν echt, so müssen wir die Frage bestimmt so fassen: was heißt αἴρειν τὰς ἁμαρτίας τινός? Es ist ein rein biblischer, alttestam. Begriff, und entspricht dem Hebr. נָשָׂא חֵטְא oder פֶּשַׁע. Dieß heißt nach dem Doppelsinne von נָשָׂא tollere, theils die Sünde Jemandes tragen, büßen, z. B. Levit. 24, 15. Esaias 53, 12. u. a., theils sie wegnehmen, wegschaffen, tilgen, insbesondere sühnen, — vergeben. In diesem letzteren Sinne wird es im A. T. vorzugsweise von der priesterlichen Expiation und der göttlichen Sündenvergebung gebraucht, z. B. Levit. 10, 17. Exod. 34, 7. [1]). In dem Erlösungs- und Versöhnungsamte Christi, wovon hier die Rede ist, sind beyde Bedeutungen statthaft. Es kann gedacht werden als eine stellvertretende Büßung nach dem Typus von Es. 53., und zugleich als eine priesterliche Expiation. Nur der Begriff der Sündenvergebung ist nach neutest., insbesondere Johanneischer Analogie nicht anwendbar. Diese kommt allein Gott zu. Vergleicht man das parallele V. 8. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τ. θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα

1) Vergl. Commentar Bd. 1. S. 353 ff.

τοῦ διαβόλου, ſo ſcheint, als verſtehe Joh. ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ von der die Sünde überhaupt wegſchaffenden Thätigkeit Chriſti. Oekumenius erklärt αἴρειν in dieſem Sinne von der ἀναίρεσις τῶν ἁμαρτ., dem ἀφανίζειν. Morus deutet dieß beſtimmter ſo: removere peccata a nobis, abstrahere nos a sceleribus voluit atque emendare, und begreift darunter ſowohl die Lehrthätigkeit, als auch den verſöhnenden Tod Chriſti, den letzteren auch in ſeiner anregenden und rührenden Bedeutung. Allein dagegen ſcheint das ἡμῶν zu ſtreiten, wodurch die Sünden der Chriſten nicht in abſtracto, ſondern als faktiſch bezeichnet werden. Dazu kommt, daß Johannes Chriſtum im Briefe vorzugsweiſe als ἱλασμὸς darſtellt, alſo in Beziehung auf die geſchehenen Sünden. Und, wenn er Ev. 1, 29. vergl. 36. ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου nach Eſ. 53. erweislich von der Sündenbüßung Chriſti gebraucht, ſo muß man zunächſt davon ausgehen, daß Joh. auch hier mit demſelben Ausdruck daſſelbe meint, und wie 4, 10. ſich die Erlöſung Chriſti als einen ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν denkt, vergl. 2, 1. u. 2. Iſt der Zweck der Erſcheinung Chriſti die Verſöhnung, das Tragen der Sünden als heiliges Opfer im Tode, ſo folgt freylich, daß, weil dadurch eine heilige Lebensgemeinſchaft, Gotteskindſchaft, geſtiftet iſt, jeder der darin ſeyn will, ſich vor der Sünde zu hüten hat. Aber dieſes Verſchwinden, Weggeſchafftwerden der Sünde aus der Chriſtlichen Gemeinſchaft iſt nur die nothwendige Folge, die weitere ethiſche Entwicklung, nicht der eigentliche Begriff des Johanneiſchen ἵνα τὰς ἁμαρτ. ἡμῶν ἄρῃ. — Wie verhält ſich nun dazu der Satz καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι? Oekumenius dachte ſich ein Cauſalverhältniß, den Satz ſo faſſend, καθότι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας, ſo daß die Sündloſigkeit Chriſti als die Bedingung ſeiner ſündentilgenden Kraft erſcheint. Dadurch führt Oekumenius, obgleich er αἴρειν ſelbſt nicht ſo erklärt, doch auf den darin liegenden Opferbegriff zurück.

Der Gedanke hat an sich neutestamentliche Geltung, aber er liegt nicht unmittelbar im Ausdruck und Zusammenhange der Stelle. Schon das Präsens ἐστι, was nicht ohne Weiteres für ἦν genommen werden kann, widerspricht. Die Oekumenische Causalverknüpfung hätte bestimmt ἦν gefordert. Dazu kommt, daß die Sündlosigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit Christi wiederholt als für sich bedeutend gesetzt wird. Sie ist nach der ganzen Anlage der Stelle (vergl. 2, 29.) das eigentliche Hauptmoment. Deßhalb darf der Satz καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι zu dem Vorhergehenden nicht subordinirt, sondern nur coordinirt gefaßt werden. Das genauer bestimmte Verhältniß des ganzen Verses im Zusammenhange scheint mir folgendes zu seyn: Die Kindschaft Gottes schließt nach V. 3. in sich die sittliche Reinheit nach dem Vorbilde Christi und zwar in dem Grade, daß jede ἁμαρτία als ἀνομία daraus verbannt ist, V. 4. Nur so besteht die Gemeinschaft zwischen den Kindern Gottes und Christo, dem Sohne Gottes. Christus, fährt Joh. fort, ist wie Ihr Alle wißt, zu dem Zwecke erschienen, eine Gemeinschaft zu stiften, in der unsere Sünden vergeben, versöhnt sind durch ihn, als den ἱλασμὸς, nicht damit sie fortgesetzt würden, sondern aufhören. Er hat uns zu Kindern Gottes gemacht nach seinem Vorbilde. Und wie nun in Ihm keine Sünde ist, so folgt, daß jeder, der mit diesem heiligen Vorbilde in Gemeinschaft bleibt, nicht sündigt (οὐχ ἁμαρτάνει), und jede Sünde diese Gemeinschaft unterbricht u. s. w.

Joh. beschreibt hier das Wesen, die Idee der Gemeinschaft mit Christo, wie sie wahrhaft ist; daher das Präsens οὐχ ἁμαρτάνει. Daraus folgt freylich, was in der Wirklichkeit seyn soll und nicht seyn darf, aber dieß ist nicht ausgedrückt. Statt in strenger Parallele so fortzufahren, jeder, der sündigt, bleibt nicht in ihm, sagt Joh. weitergreifend: — οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Im Allgemeinen ist deutlich, was damit gemeint ist, nämm-

lich, daß wer immer noch sündigt, Christum noch gar nicht erkannt, d. i. die Gemeinschaft mit ihm noch nicht angefangen hat. Diese Gemeinschaft entsteht im Glauben an Christum. In diesem Glauben aber liegt die Erkenntniß Christi als des Versöhners, des sündlosen, heiligen. Nach der Analogie von 4, 16. 5, 10. hätte Joh. eben so gut sagen können οὐ πεπίστευκεν — οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν, oder umgekehrt. Er sagt aber οὐχ ἑώρακεν αὐτόν. In welchem Sinne? An eine äußere, unmittelbare persönliche Bekanntschaft Christi ist hier natürlich nicht zu denken, wiewohl Joh. das ὁρᾶν in seinem Evangelium so gebraucht, vergl. 6, 36. 9, 37. Die Synonymie von ὁρᾶν und γινώσκειν in religiösen Dingen, auf dem Gebiete des Glaubens, ist bey Joh. unzweifelhaft. Er gebraucht auch jenes von der Erkenntniß unsichtbarer Dinge Ev. 3, 11. 32. Allein bey aller Synonymie ist es bey ihm doch verschieden von γινώσκειν, wie er denn im Briefe 4, 20. wohl sagen konnte τὸν θεὸν — ὃν οὐχ ἑώρακε, nicht aber ὃν οὐχ ἔγνωκεν. Die Verschiedenheit scheint darin zu liegen, erstlich daß ὁρᾶν, wenn von geistigen, äußerlich nicht erscheinenden Dingen gebraucht, ein rein symbolischer Ausdruck ist für die intuctive, unmittelbare Erkenntniß; zweytens, daß es in Beziehung auf den Glauben an Christum die Wahrnehmung der historischen Erscheinung Christi überhaupt, für Johannes ein wesentliches Moment des Glaubens, — ausdrückt. Für diejenigen, welche Christum leiblich sahen, war es eben dieses äußere Sehen, welches auch wohl θεωρεῖν heißt, woran ihr Glaube sich anknüpfte, Ev. 6, 40.; für die aber, welche von ihm nur durch Andere erfuhren, bedeutet es eben diese Erfahrung von Christi historischer Erscheinung, die historische Kunde von ihm, worin er den Menschen gleichsam vor Augen gestellt wird, vergl. Gal. 3, 1. Mit diesem ὁρᾶν Christi fängt aller Glaube noch jetzt an und vollendet sich zur Ueberzeugung in dem γινώσκειν. Ist nun ἑώρακεν αὐτὸν in unserer Stelle so

zu verstehen, so erklärt sich, warum Joh. es dem ἔγνωκεν αὐτὸν voranstellt. Das οὐδὲ sehe ich nur als anreihend an und zwar in der Art, daß es zu dem Nichterfahren von Christo das Nichterkennen als die andere Seite des Glaubens nachträglich hinzufügt, nicht als ein Geringeres, noch auch als ein Höheres, sondern als ein Synonymes, aber Deutlicheres, wodurch der Begriff des ὁρᾶν erst seine rechte Beziehung bekommt. — Daß die Perfecta hier in die präsentische Bedeutung fallen, leuchtet von selbst ein. Es liegt dieß sowohl im Zusammenhange der Stelle, als im Sprachgebrauch beyder Perfecta: ἔγνωκεν bezeichnet nach allgemeinem Sprachgebrauch das Resultat des Kennenlernens, den gegenwärtigen Besitz der bisher gewonnenen Erkenntniß; ἑώρακε nach besonderem Joh. Sprachgebrauche das zu Gesicht bekommen haben (vergl. Ev. 9, 37.), und somit den gegenwärtigen Besitz der Erfahrung.

V. 7. Dem Halbchristenthume, dem es an reinen sittlichen Idealen fehlte, stellt Joh. die strenge Christliche Idee entgegen, daß es außer der vollen δικαιοσύνη, wie sie in Christo war, (es ist wegen V. 3. 5. 6. unmöglich, ἐκεῖνος auf Gott zu beziehen, wozu Morus geneigt ist,) keine wahre δικαιοσύνη gebe. Johannes spricht hier überall nicht von den Stufen der Strebenden, sondern dem idealen und absoluten Unterschiede zwischen der Christlichen Tugend und Frömmigkeit — denn das ist hier δικαιοσύνη, nicht die einzelne Tugend der Gerechtigkeit — und der Sünde überhaupt. In diesem Sinne heißt es nun auch

V. 8.: Wer Sünde thut, der ist, eben in so fern er sündigt, vom Teufel, ein Kind des Teufels, vergl. Ev. 8, 44. Da Gott Licht ist und keine Finsterniß in ihm, alles aber, was gut ist und im Lichte wandelt, aus Gott geboren ist, und wer aus Gott geboren ist, sofern er dieß ist, nicht sündigen kann, vergl. V. 9.: so setzt Joh. auf der andern Seite, daß alles Sündigen vom Teufel sey.

Ein zwischen Gotteskindschaft und Teufelsgemeinschaft in der Mitte liegendes giebt es für diesen Standpunct auf den Principien nicht. Warum aber ist, wer da sündigt, vom Teufel? Weil, antwortet Joh., von Anfang an, (nicht seit dem Fall des Teufels, — denn diese Relation liegt gar nicht im Zusammenhange und wäre durchaus müssig, — sondern seit gesündigt wird [1]), seit dem Sündenfall der Menschen, 1 Mos. 2. vergl. Ev. 8, 44.) der Teufel sündigt, (immerfort sündigt, ἁμαρτάνει,) d. h. weil der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, nicht aufhört als ἄρχων τοῦ κόσμου die Menschen zur Sünde zu reizen, so daß alle Sünde von ihm kommt, dem Urheber der Sünde. Εἰς τοῦτο ἐφαν. — schließt sich an V. 5. wieder an, und bildet den Uebergang zum Folgenden, enthält aber zugleich den Gedanken, daß, weil Christus die Macht des Teufels zerstört hat, ein Jeder, der an Christus glaubt, auch die ἐξουσία hat, ein Kind Gottes zu werden, vergl. Ev. 1, 12. — Unter den ἔργοις τ. διαβ. ist die mannigfaltige (daher der Plural), die Sünde der Menschen hervorbringende Wirksamkeit des Teufels als ἄρχων τοῦ κόσμου zu verstehen. Diese aber hat Christus, der heilige Gottessohn, durch seine erlösende und versöhnende Thätigkeit zerstört (λύειν vergl. Ev. 2, 19.) vergl. V. 5. Ev. 12, 31. 16, 11.

V. 9. Im Gegensatz gegen das ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι V. 8. schildert Joh. nun das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι als das sündlose Leben. Wie dort die Unmöglichkeit des rein Guten, so hier die Unmöglichkeit der Sünde. Aber beyde Verhältnisse liegen rein auf dem sittlichen Gebiete, dem der Freyheit. Unter dem σπέρμα αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) verstehen Clemens Alex., Augustin, Grotius u. A. den Samen des göttlichen Wortes. Man beruft sich deßhalb auf

1) So faßt die Stelle auch Seb. Schmid: Nam reassumendum est verbum peccat, h. m. diabolus peccat ab initio τοῦ peccare s. peccati.

Matth. 13, 23. 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. Aber diese Stellen beweisen nichts, ihr bildlicher Zusammenhang ist ein ganz anderer. Schielend und schlecht motivirt wäre so der bildliche Ausdruck; ohne erklärende Apposition dunkel und schwer zu entschuldigen. Auch wäre der so entstehende Gedanke nicht Johanneisch, der Form nach. Nicht der λόγος τ. θεοῦ, das Wort Gottes, als solches, sondern das πνεῦμα τ. θεοῦ ist nach Johannes das erzeugende Princip der Kinder Gottes, vergl. Ev. Joh. 3, 6 ff. Offenbar ist σπέρμα auf γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ zu beziehen und eine weitere Ausführung dieses bildlichen Ausdrucks; es ist die Gotteskraft, woraus die Kinder Gottes von Gott gleichsam erzeugt werden. Darunter aber versteht Joh., da hier von der Wiedergeburt, der Kindschaft Gottes durch Christum V. 8. die Rede ist, das πνεῦμα ἅγιον, wodurch der Mensch aus Gott wiedergeboren wird, vergl. Ev. 3, 6 ff., wodurch er, wie Paulus sagt, Gott Vater nennt, also das πνεῦμα υἱοθεσίας [1]). Sehr richtig sagt das Scholion bey Matthäi, es sey hier gemeint τὸ πνευματικὸν χάρισμα, ὃ μένον ἐν ἡμῖν ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας τὸν νοῦν ποιεῖ. Da Johannes die Geburt aus Gott, die Kindschaft Gottes, im vollsten und idealsten Sinne nimmt, so hat der Gedanke V. 9. keine Schwierigkeit. Ist der Mensch wahrhaft aus Gott wiedergeboren, so muß das göttliche σπέρμα oder πνεῦμα nothwendig in ihm bleibend seyn, als hinreichende Kraft zu allem Guten. Nach Johannes ist in Gott und dem göttlichen Leben, an sich betrachtet, nichts Unvollkommenes, nichts Schwaches, nichts zwischen Licht und Finsterniß Getheiltes, keine Sünde. 1, 5 ff. Deßhalb kann der aus Gott Geborne nicht sündi-

1) Lange nimmt σπέρμα, wie das Hebr. זֶרַע, für Nachkommenschaft, bezieht beydes, αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ, auf Gott und übersetzt so: denn seine (Gottes) Kinder bleiben in ihm (ihm getreu). Aber dagegen ist der parallele Schluß des Satzes, so wie der Zusammenhang des Bildes und der Gedanken.

gen. Darin ist nichts Anstößiges, wenn man festhält, daß Joh. hier auf dem idealen Standpuncte steht. In diesem Zusammenhange ist es durchaus wahr, daß, so wenig in Gott das Böse und die Sünde irgend denkbar ist, eben so wenig auch der wirklich aus Gott Geborne, so fern er dieß ist und bleibt, sündigen könne [1]). Kommt in dem aus Gott Geborenen irgend noch Sünde vor, so ist sie, selbst als Schwachheitssünde, eben aus der noch nicht völligen Herrschaft der göttlichen Geburt im Menschen zu erklären. Es darf also im Sinne des Johannes οὐ δύναται nicht durch irgend eine Begriffsvertauschung mit οὐ θέλει gemildert oder rectifizirt, sondern muß ganz streng genommen werden, versteht sich im ethischen Sinne [2]). So ist auch ὅτι beyde Mahle, vergl. V. 14., im Sinne des Johannes, weil. Zur Verdeutlichung aber des Gedankens von einem andern, als dem Joh. Standpuncte muß man freylich mit Hieronymus gegen Jovinian sagen, daß ὅτι hier so viel sey, als quamdiu, quatenus, quousque.

Fragt man nun nach dem paränetischen Moment von V. 7. bis V. 9., so scheint es dieses zu seyn. Wenn es zwischen dem wahren Leben aus Gott nach dem Vorbilde Christi und der Knechtschaft des Teufels für den Menschen kein Drittes giebt, und also der sittliche Mensch in idealer Beziehung entweder ganz Gott oder dem Teufel ge-

1) So scheint Jovinian unsere Stelle verstanden zu haben, wenn er auf dem Grunde derselben und von 5, 18. nach Hieronymus behauptete: eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti. Quicunque tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos. Jovinian stand auf einem ähnlichen idealen Standpuncte, wie Johannes, und sein reformatorisches, sittlich kritisches Bestreben ging vorzüglich darauf hin, im Gegensatz gegen die Scheinheiligkeit, Aeußerlichkeit und Halbheit des Christlichen Lebens seiner Zeit, die sittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums wieder in ihrer vollen Klarheit und Schärfe geltend zu machen.

2) Oekumenius: Οὐ κατὰ φυσικὴν ἀδυναμίαν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ κατὰ προαιρετικὴν τῆς ἁμαρτίας ἀργίαν.

hört: so liegt darin allerdings die Nothwendigkeit für die Kinder Gottes, die Christen, jede sittliche Halbheit und Unlauterkeit von sich abzuthun. Wer das Wesen der Kinder Gottes recht gefaßt hat, der wird, wohl erwägend, was er als Kind Gottes soll, und was er, Kraft des göttlichen Samens, den er empfangen hat, kann, um so mehr die Welt verleugnen und der göttlichen ἁγνότης und δικαιοσύνη, wie sie in Christo war, nachjagen, da er nur so der Gemeinschaft mit Gott und der Herrlichkeit der Kinder Gottes (V. 2. 3.) theilhaftig werden kann.

Weil die Welt den Unterschied zwischen den Kindern Gottes und denen, die es nicht sind, weder kennt, noch beachtet, so fügt Joh. mit großem Nachdruck V. 10. hinzu: Ἐν τούτῳ (V. 8. und 9.) φανερά ἐστι τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. Offenbar ist dieser Unterschied nur im Lichte der göttlichen κρίσις. Die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel. — Ueber den Hebr. Ausdruck τέκνα τοῦ διαβόλου — vergl. Ev. 8, 44.; es ist durchaus ein rein ethisches Verhältniß, kein natürliches [1]).

Sechster Abschnitt.

Kap. 3, 10—24.

Joh. entwickelt die Idee der Christlichen Heiligung auf die Weise genauer, daß er das praktische Princip derselben, die Liebe, hervorhebt. Die Christliche δικαιοσύνη zeigt sich vor allem in der Christlichen Bruderliebe, vergl. Gal. 5, 14. Kol. 3, 14. Wie jene nur dann echt ist, wenn sie mit der δικαιοσύνη Christi aus einem Stamm und Wesen ist, so auch ist die Christliche Bruderliebe nur dann echt und vollkommen, und des ewigen Lebens theil-

1) S. Schöttgen Hor. Hebr. zu d. St.

haftig, wenn sie der Liebe Christi gleich kommt. Und, wie alles Nichtgerechtseyn und Sündigen vom Teufel ist, so ist auch aller Mangel an Bruderliebe und aller Haß vom Teufel, dem Kainitischen Brudermorde im Wesentlichen gleich, und der Seele Tod V. 10—18.

V. 10. entwirrt man die Construction am besten so, wenn man hinter ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ wiederholt. So wenig, will Johannes sagen, wer überhaupt nicht gerecht ist, ein Kind Gottes ist, eben so wenig (καὶ) der, der den Bruder nicht liebt.

V. 11. Die Verbindung mit V. 10., so wie der Zusammenhang mit 12. ist so zu fassen: Wer die Brüder nicht liebt, kann um so weniger aus Gott seyn, da ja (ὅτι) dasjenige, womit die Botschaft des Evangeliums überall anfängt, das Gebot ist, daß wir uns unter einander lieben, und nicht (so teuflisch gesinnt seyn sollen) wie Kain, der vom Teufel war und seinen Bruder mordete u. s. w.

Statt des vulgären ἀγγελία, was sich in den meisten und besten Auctoritäten findet, haben einige Zeugen [1]), ἐπαγγελία. Der Unterschied ist nur der, daß ἐπαγγελία, mit dem folgenden ἵνα verbunden, den hierin liegenden Begriff der Forderung, des Befehles [2]), daß (ἵνα) etwas geschehen soll, deutlicher ausdrückt, als ἀγγελία. vergl. zu 1, 5. und 2, 25. Das Gebot aber steht Ev. 13, 34.

V. 12. Das elliptische οὐ καθὼς Κάϊν — — wird sehr verschiedentlich ergänzt. Auf jeden Fall ist das zu Ergänzende als abhängig von ἵνα zu denken. Einige ergänzen hinter οὐ: ἀγαπῶμεν, Andere ποιῶμεν u. dergl. Allein im ersteren Falle entsteht eine in diesem Zusammenhange nicht schickliche Ironie; in beyden Fällen aber wird

1) Darunter ist Cod. C.

2) So heißt: ἐπαγγελία Polyb. IX, 38. 2. Forderung, vergl. VI, 13. 6. S. Reiske Index Graecitatis Demosth. p. 329. 30. Eine Lat. Lesart in unserer Stelle ist mandatum.

eine zweyte Ergänzung nothwendig, nämlich von ὅς hinter Κάϊν, was, da die Auslassung des Relativpronomens so in der classischen wie der neutest. Gräcität ohne Beyspiel ist, schwerlich möchte gerechtfertigt werden können. Viel einfacher ergänzt man mit Grotius den Satz so: οὐκ ὥμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ, καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, wo aber ὥμεν als abhängig von ἵνα gedacht werden muß. Ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι steht für ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι, V. 8. — Die Rabbinen sprechen von einer physischen Teufelsgeburt Kains [1]). Aber Joh. weiß nur von sittlichen Beziehungen und geistigen Verwandtschaften der Menschen mit dem Teufel, und ein Verständniß unserer Stelle aus solchen Rabbinenfabeln wäre reines Mißverständniß.

Da Joh. schon V. 8. ἀπ' ἀρχῆς auf die Mosaische Urgeschichte hingedeutet hatte, so lag ihm die Gegenüberstellung der Christlichen Bruderliebe mit dem Kainitischen Brudermorde ziemlich nahe. Der erste Ausbruch der menschlichen Sünde in der Gestalt der Lieblosigkeit, der Selbstsucht, war der Kainitische Brudermord, gleichsam der Prototypus aller Lieblosigkeit und alles Hasses unter den Menschen. Wie nun nach Joh. alles Böse vom Teufel ist,

1) S. Schoettgen Hor. Hebr. und Lud. Capellus in d. Criticis sacris zu d. St. So sagt Pseudojonathan im Targum zur Genesis: Adam cognovit uxorem suam, quam impraegnaverat Samael, angelus (mortis scilicet), et concepit et peperit Cain, qui fuit similis supernis h. e. angelis, non inferioribus, h. e. hominibus. Und R. Eleazar sagt: Quum proiecisset serpens ille immunditiem suam in Evam, eaque illam suscepisset, remque cum Adam habuisset, peperit duos filios, unum ex latere illo immundo et unum ex latere Adami; fuitque Cain similis imagine superiorum (angelorum) et Abel imagine inferiorum (hominum), ac propterea diversae fuerunt viae istius ab illius viis. Equidem Cain fuit filius spiritus immundi, qui est serpens malus; Abel vero fuit filius Adami. Et propterea, quod venit Cain de parte angeli mortis, ideo interfecit fratrem suum. — Hic habes, fügt Capellus hinzu, explicationem verborum Ioannis Κάϊν ἐκ τ. πονηρ. u. s. w. Aber der äußere Schein des Aehnlichen täuscht.

so war auch Kains Brudermord ein Werk des Teufels, dieses Menschenmörders von Anfang an, Ev. 8, 44., Kain selbst also ἐκ τοῦ πονηροῦ (τέκνον τ. διαβόλου). Um das Teufelische in der That und Gesinnung Kains recht hervorzuheben, fragt Joh.: καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν [1]) αὐτόν; Die Antwort entspricht nicht ganz der Erzählung in der Genesis Kap. 4. Denn dort ist es der Neid über das dem Herrn wohlgefälligere Opfer Abels, weßhalb Kain ergrimmt den Bruder tödtet. Nach Johannes ist, da ἔργα nicht von den Opfern, sondern der Handlungsweise überhaupt zu verstehen ist, die Ursach des Mordes der rein teufelische Haß, womit der Böse (ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν) den Guten (τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια) verfolgt, weil zwischen Gut und Bös eine ewige Feindschaft ist. Diese Deutung ist ganz im Geiste der Johanneischen κρίσις zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels.

V. 13. liegt die Vergleichung der Brüdergemeinde der Christen (der Kinder Gottes), in Hinsicht des Hasses und der Verfolgung von Seiten der argen Welt, mit Abel, dem gerechten (frommen), zum Grunde. So scheint es, als folge Johannes einer damahls unter den Juden nicht ungewöhnlichen Ansicht, nach der Kain als Repräsentant der bösen vom Teufel beherrschten Menschenart, Abel aber als Vorbild der frommen, unschuldig leidenden Menschheit angesehen wurde [2]). Wundert Euch nicht, will Joh. sagen,

1) Eben so gebraucht σφάζειν Herodot. 5, 5. vom Menschenmord.

2) Ganz deutlich ist diese Ansicht bey Philo, der in seinen Schriften: de sacrificiis Abelis et Caini; de eo, quod deterius potiori insidiari soleat; de posteritate Caini τοῦ δοκησισόφου, — die Geschichte Genes. 4. so deutet, daß Kain als Repräsentant des egoistischen und sophistischen Princips, als der Vater aller sinnlichen, begehrlichen, streitsüchtigen, liebelosen und gottlosen Menschen erscheint, Abel dagegen als Vorbild und Vater aller Frommen, Wahrheitsliebenden und Gerechten. Späterhin wurde die Allegorie von Genes. 4. mythologischer, materialistischer. S. Ludw. Capellus zu d. St. und Schöttgen. Mit Philo überein-

wenn die Welt, von ihrem Fürsten beherrscht, Euch haßt. Es war von jeher so, daß der Böse den Guten haßte und verfolgte, wie Kain den Abel, vergl. Ev. 15, 18 ff. 16, 1 ff. Da Joh. θαυμάζειν auch mit ὅτι gebraucht Ev. 3, 7., so glaube ich, daß er hier durch εἰ mehr die Möglichkeit, als die Wirklichkeit des Welthasses andeutet.

V. 14. schließt sich an das Bisherige so an: Wir, im Gegensatz gegen die hassende Welt, sind uns der Kindschaft Gottes, des göttlichen Lebens in uns, bewußt, weil wir die Brüder lieben, vergl. 2, 9 ff. 5, 1. Wer den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode der Sünde, (wandelt noch in der Finsterniß und gehört zu den Kindern des Teufels). So zeigt sich der Unterschied zwischen den Kindern Gottes und der von dem Bösen beherrschten Welt, klar in dem Gegensatze zwischen der Liebe und dem Hasse. — Es ist ein Hauptzweck des Joh., in seinen Lesern das Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen sich und der Welt recht lebendig zu machen, daß sie als Christen Kinder des Lichts, Kinder Gottes seyen, und als solche rein und gerecht leben und insbesondere das Gebot Christi von der Bruderliebe erfüllen sollen und können. Was die Form des Gedankens betrifft, so scheint sie durch die Erinnerung an den

---

stimmend, unterscheiden auch die Clement. Homilien III. Cap. 25. 26. die Kainit. und die Abelische Menschenart. Von Kain heißt es: φονεὺς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης καὶ μετὰ ἁμαρτιῶν ἡσυχάζειν μηδὲ ἐπὶ τῷ (?) ἄρχειν θέλων. Ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου ἀποδοχῆς προεληλυθότες, πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο. καὶ ψαλτήρια καὶ κιθάραι καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο u. s. w. Von dem Prophetenthume Abels in der Welt heißt es Cap. 26: Abel bedeute ἄνευ πάσης ἀμφιβολίας (Κάϊν nämlich sey zweydeutig κτῆσις und ζῆλος) πένθος. πενθεῖν γὰρ τοὺς αὐτοῦ (Abels) υἱοὺς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν. — Ἁγνοὺς, καθαροὺς, ὁσίους ἀγαπᾷ, — πολέμους καταργεῖ, εἰρήνην διδάσκει u. s. w. Im N. T. entspricht unserer Stelle am meisten Judas V. 11. ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, wobey Oekumenius bemerkt ὁδῷ τοῦ Κάϊν, τουτέστι, διὰ τῆς ἀδελφοκτονίας. Vergl. Dr. Neanders gnost. Systeme S. 401 ff. Ueber die Vorstellungen der Kirchenväter v. Kain s. Dr. Nitzsch über den Menschenmörder von Anfang, in der Berl. theol. Zeitschrift Bd. 3. S. 62. 64.

Kainitischen Brudermord veranlaßt zu seyn. Der teuflische Kain war sittlich todt; Abel der Gerechte, obgleich leiblich getödtet, dennoch des ewigen Lebens theilhaftig. Und, wie es im Hebrbrief 11, 4. von Abel heißt, καὶ δι' αὐτῆς (πίστεως) ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ, so sagt Philo eben in Beziehung auf 1 Mos. 4, 10. von Kain und Abel, daß jener in Wahrheit sich selber getödtet habe, und daß es demnach 1 Mos. 4, 8. heißen müsse: ἀνέστη ὁ Κάϊν καὶ ἀπέκτεινεν — ἑαυτὸν, ἀλλ' οὐχ ἕτερον. — Εἰκότως δὲ, fährt er dann fort, τοῦτο ἔπαθεν. ἡ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀνελοῦσα ψυχὴ τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα, τὸν τῆς ἀρετῆς τέθνηκε βίον. ὥσθ' ὁ Ἄβελ, τὸ παραδοξότατον, ἀνήρηταί τε καὶ ζῇ. — ζῇ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα. — Ὁ μὲν δὴ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον· ὁ δὲ φαῦλος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα [1]). Sollte nicht eine ähnliche Gedankenverbindung, den Johannes darauf geführt haben, den sittlichen Zustand der Kinder Gottes hier als ein μεταβεβηκέναι ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (vergl. Ev. 5, 24.) darzustellen? Das zweyte ὅτι bezeichnet den Grund des οἴδαμεν ὅτι. — Die Bruderliebe der Christen, in ihrer Wirklichkeit gedacht, ist wie ein Product des lebendigen Glaubens in uns, so auch der Beweis von dem wirklich in uns geschehenen Uebergang aus dem Tode der Sünde zum Leben. Nach Johannes ist diese ζωὴ die geistige Belebung, die Kindschaft Gottes, nicht die Frucht, sondern die Wurzel der Liebe; die μετάβασις selbst geschieht durch den Glauben (die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) Ev. Joh. 5, 24. Dem gemäß ist der allgemeinere, erklärende Satz, ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. μένει ἐν τῷ θανάτῳ so zu deuten, Wer den Bruder nicht liebt, zeigt damit an, daß er noch

1) S. Quod deter. potiori insid. ed. Par. 164. Mangey. I. 209. 201. §. 14. 15.

im Tode der Sünde verharret, daß er noch nicht durch den Glauben hinübergegangen ist zum Leben aus Gott.

V. 15. Aus Vergleichung mit 4, 20. geht hervor, daß Joh., der überhaupt die Mittelstufen im sittlichen Leben nicht kennt, keinen wesentlichen Unterschied macht zwischen *οὐκ ἀγαπᾶν* und *μισεῖν* [1]). Ganz im Geiste Christi, der den grundlosen Zorn gegen den Nächsten für ein dem Morde gleiches Verbrechen und das lüsterne Anschauen eines fremden Weibes schon für Ehebruch im Herzen erklärt Matth. 5, 21 ff. 27. 28., sagt Joh., seiner strengen *κρίσις* getreu, mit Beziehung auf Kains Brudermord: *πᾶς ὁ μισῶν τ. ἀδ. αὐτοῦ, ἀνθρωποκτόνος ἐστί* [2]). — Die Erfahrung lehrt, wie nahe dem Haß der Mord liegt. Aber Heniger dieß hat Johannes hier im Auge, als vielmehr das strenge göttliche Gericht in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, wonach nicht sowohl die äußere That, sondern die innere Gesinnung und die verborgene Absicht des Herzens von Gott, dem Herzenskündiger, erforscht und gerichtet wird. Der Mensch pflegt die innere Unreinheit des Herzens, die Keime der Sünde, die bösen Gesinnungen und Neigungen, so leicht zu übersehen und gering zu achten, und nur vor den groben Sünden und der verbrecherischen That zu erschrecken. Gegen diese Halbheit und Aeußerlichkeit ist der scheinbar harte Ausspruch des Joh. besonders gerichtet. — Und nun, welche Strafe für den Bruderhaß! Ihr wisset, sagt Joh., daß kein Menschenmörder, (also auch kein Bruderhasser,) bleibenden Theil hat am ewigen Leben. Entweder bezieht sich das *οἴδατε* auf früher genossenen Unterricht über die Ausschließung al-

1) Seltsam, als gäbe es einen gegründeten Bruderhaß, fügen — freylich wenige und unbedeutende Auctoritäten bey Griesbach hinter *τὸν ἀδ. αὐτοῦ* hinzu sine causa.

2) Aehnlich heißt es Synopsis Sohar p. 97. 6: qui maledicit proximo suo in faciem eius, idem facit, ac si sanguinem eius effunderet.

ler groben Verbrecher von der Erbschaft im Reiche Christi, vergl. Ephes. 5, 5., oder darauf, daß Joh. seinen Lesern das alttestam. Gesetz der Todesstrafe gegen den Menschenmörder ins Gedächtniß ruft, dasselbige aber in einem andern, rein geistigen Sinne nimmt und von dem Verlust des ewigen Lebens in Mess. Reiche deutet. Das letztere ist mir in diesem Zusammenhange wahrscheinlicher, vergl. die Philon. Stelle zu V. 14. — Da Joh. hier zu Christen spricht, die schon irgend einen Theil hatten am ewigen Leben, so spricht er, den Verlust deffelben durch Bruderhaß bezeichnend, οὐκ ἔχει — — ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ, wie nach Cod. A. B. u. a. Lachmann lies't,) μένουσαν. Das ἔχειν — τι — μένον bezeichnet bey Joh. den bleibenden und vollen Besitz einer Sache, vergl. Ev. 5, 38. Auf keinen Fall ist μένουσαν eine nichts sagende Abundanz.

V. 16. Nur die volle Liebe V. 16., nur die thätige wahre Liebe V. 17. 18. wird des ewigen Lebens theilhaftig. Daß ἐκεῖνος V. 16. sich auf Christum beziehe, darin sind alle einig; uneins aber ist man darüber, worauf τὴν ἀγάπην zu beziehen sey. Einige Auctoritäten und die meisten älteren Ausleger ergänzen τοῦ θεοῦ, oder, wie die Syr. Uebers. αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς, und verstehen es von der Liebe Gottes in Christo, nach Röm. 5, 8. Joh. Ev. 3, 16. So aber wird der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden völlig unterbrochen. Eben so, wenn Andere bey τὴν ἀγάπην χριστοῦ ergänzen. Da sowohl im Vorhergehenden, als auch im Folgenden nur von der Bruderliebe die Rede ist, so ist am natürlichsten, τὴν ἀγάπην schlechthin davon zu verstehen, und den Satz vollständig so zu ergänzen: Daran, an dem Beyspiele Jesu, haben wir erkannt die Liebe, die wahre volle Bruderliebe, was sie sey [1]). Wie Christus sein Leben für uns

1) So schon S. Schmid: de natura charitatis loquitur verae, qualis etiam Christianorum vera charitas esse debet.

dahin gab (ὑπὲρ ἡμῶν, zu unserem Besten) vergl. 4, 9. 10., und uns so das höchste Muster der Freundesliebe (Ev. 15, 13.) aufstellte, so auch sollen wir (nach seinem neuen Gebot Ev. 13, 34.), unser Leben dahingeben (τὰς ψυχὰς τεθέναι, vergl. Ev. 10, 11. 13, 36. u. a.) für die Brüder, (wenn es die Liebe fordert).

V. 17. Ist solche Liebe zu den Brüdern die Pflicht des Christen, wie unchristlich handelt dann der, der im Gegentheil, wenn er im Besitz der irdischen Lebensgüter (τὸν βίον τοῦ κόσμου [1]), vergl. Luk. 8, 42. 15, 12. 30. 21, 4.) seinen Bruder sieht Noth haben (χρείαν ἔχειν), sein Herz vor ihm verschließt; — wie bleibt in einem solchen die Liebe zu Gott (vergl. 2, 5.), die doch nur durch Bruderliebe sich erweisen und vollenden kann! vergl. 4, 12. 20. — Κλείειν τὰ σπλάγχνα wird vom Mitleidslosen gesagt, der sein Inneres, sein Herz (den Sitz der Liebe und des Mitleids, τὰ σπλάγχνα, auch mit ἐλέους, τῶν οἰκτιρμῶν, wofür auch sonst καρδία) dem Mitgefühl verschließt. Aehnlich ist das Paul. στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν 2 Kor. 6, 12. das enge Herz, die Engherzigkeit, im Gegensatz gegen die Erweiterung des Herzens, das weite Herz, καρδία — πεπλάτυνται [2]). Ἀπ' αὐτοῦ findet seine vollkommene Erklärung innerhalb der Gräcität. Wie bey κρύπτειν, so steht ἀπὸ auch bey

1) Echt Griechisch ist βίος hier gebraucht, wie in dem Gr. Sprüchworte: βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος. Philo und Andere haben χρεῖαι βιωτικαί, χρεῖαι τοῦ βίου. S. Lobeck. Phrynichus pag. 355. not. Der Zusatz τοῦ κόσμου wird vielleicht von Joh. gemacht, zur Bezeichnung des Gegensatzes gegen die höheren Lebensgüter, die ζωή.

2) S. Test. XII. Patriarch. Sim. pag. 533. ἡ καρδία μου ἦν σκληρὰ, καὶ τὰ ἥπατά μου ἀκίνητα; καὶ τὰ σπλάγχνα μου οὐ συμπαθῆ. Testam. Zabul. pag. 633. εἰς οἶκτον ἦλθον ἐγὼ, καὶ ἠρξάμην κλαίειν καὶ ἥπατά μου ἐξηλύθησαν ἐπ' ἐμὲ, καὶ πᾶσα ἡ ὑπόστασις τῶν σπλάγχνων ἐχαυνοῦτο ἐπὶ τὴν ψυχήν μου. Ebend. pag. 641. τὰ σπλάγχνα μου ἐτρέφετο ἐπ' αὐτῷ εἰς συμπάθειαν. Noch analoger scheint Act. Thomae 15. ὁ τὰ ἴδια σπλάγχνα μὴ ἐπισχῶν ἐξ ἐμοῦ, wofür Dr. Thilo in den Anmerkk. ἀπ' ἐμοῦ liest.

κλείειν in der prägnanten Bedeutung der Entfernung von Jemand durch Verschließung, so daß der Begriff des Verschließens vor Jemand entsteht. Vergl. das classische ἀποκλείεσθαι τινὸς sich vor einer Sache verschließen. Xenoph. Anab. 6, 6. 13. hat ἀποκλείειν τινὰ τινός. Da Joh. von möglichen Mängeln des schon vorhandenen Christlichen Lebens spricht, so heißt es: πῶς — μένει, nicht ἐστί. —

V. 18. schließt mit der Ermahnung zur werkthätigen, echten Bruderliebe ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

Was zunächst die Lesart betrifft, so ist der Artikel vor γλώσσῃ und das ἐν vor ἔργῳ aus diplomatischen Gründen schon von J. A. Bengel gebilligt, aber erst von Griesbach aufgenommen worden. Der Mangel des Artikels sowohl, als des ἐν vor λόγῳ zog die Auslassung des ersteren vor γλώσσῃ, und des letzteren vor ἔργῳ nach sich. So war es vielleicht sprachgebräuchlicher, vergl. Röm. 15, 18. Theognis hat in einer ähnlichen Sentenz μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ· χερσίν τε σπεύδοι χρήμασί τ', ἀμφότερα [1]). Joh. schreibt 2 Br. 1. 3 Br. 1. ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, und so scheint auch das damit verbundene ἐν ἔργῳ ganz im Joh. Style zu seyn. Ich weiß nicht, ob ich Recht habe, wenn ich behaupte, daß das ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ mehr adverbielle Art hat, als ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Joh. setzt das thätige und wahre Lieben gegenüber dem Lieben durch Wort und die Zunge. Hier hat er mehr im Sinne, wodurch die Liebe sich äußert, dort bey ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ mehr die Art und Weise. — Wie sich ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ zu einander verhalten, ist leicht zu erkennen. In dem werkthätigen Lieben (ἐν ἔργῳ) giebt sich das wahre, echte Lieben (ἐν ἀληθείᾳ) zu erkennen; das letztere ist der allgemeinere Begriff des Gegensatzes gegen die Scheinliebe. Schwerer ist das Verhältniß zwischen λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ zu bestimmen. Ich nehme

1) v. 979. 980.

es nach der Gegenbemerkung von Dr. Fritzsche [1]) zurück, daß τῇ γλώσσῃ einen höheren Grad der Scheinliebe bezeichne. Allein ich kann mich auch nicht dabey beruhigen, daß der Sinn des μηδὲ τῇ γλώσσῃ nur seyn soll: aut, ut rem lectoribus oculis subiiciam, linguae agitatione, sine qua nemo loqui potest. In diesem Sinne hat es etwas Müssiges. Vielleicht ist das Richtigere dieses: Da sich ein ἀγαπᾶν λόγῳ auch ἐν ἀληθείᾳ denken läßt, so fügt Johannes, um anzudeuten, daß er damit eben nur die leere Scheinliebe als Gegensatz gegen das ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ meine, epexegetisch hinzu μηδὲ τῇ γλώσσῃ, was vielleicht auch nach dem Sprachgebrauche deutlicher wär. Theognis hat es außer jener schon angeführten Sentenz noch in zwey andern Stellen, wo er von der bloßen Wortfreundschaft spricht V. 63. ἀλλὰ δόκει μὲν πᾶσιν ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι und V. 96. ὅς κ' εἴπῃ γλώσσῃ λῷστα, φρονῇ δ' ἕτερα. Vergl. das witzige Griech. Wort γλωσσαλγία und γλωσσοχαριτέω, woraus man sieht, daß die Griechen gerade das inhaltsleere Geschwätz gern durch γλώσσα ausdrückten. — Daß Joh. den Artikel τῇ γλώσσῃ gebraucht, rechne ich nur zu der Veranschaulichung des Ausdrucks. Nach dem Sprachgebrauch hätte er ihn auch weglassen können. — Was den Gedanken selbst betrifft, so ist es wahr, daß die echte Liebe eben so sehr Wort, als Werk hat und bedarf. Aber ganz unrichtig will z. B. Lange deßhalb hinter τῇ γλώσσῃ μόνον ergänzen. Eben dieses τῇ γλώσσῃ gestattet dem Bisherigen zu Folge keine Beschränkung der Negation in irgend einer Art. Joh. meint die ganz leere Scheinliebe, welche da, wo es die That gilt, das Wort giebt, was in Fällen, wie Joh. nach V. 17. im Sinne hat, ganz richtig ist. Auch allgemeiner gefaßt, ist die That die vollste Bewährung der Liebe.

---

1) Commentt. de non nullis Pauli ad Galatas Epistolae locis. Comment. tertia. Rostoch. 1834. 4. p. 6. not.

V. 19—22. Nur wer die Brüder so werkthätig und aufrichtig liebt, wie Christus gethan und geboten hat, ist ein echter Christ, und nur das Bewußtseyn der echten Bruderliebe gewährt Ruhe der Seele, Frieden und Zuversicht zu Gott. — Daß dieß im Ganzen der Sinn sey von V. 19—22., darüber sind die Ausleger einverstanden, in der Auslegung aber des Einzelnen weichen sie sehr von einander ab [1]). Die große Schwierigkeit der Stelle wird die Ausführlichkeit der folgenden Untersuchung entschuldigen.

V. 19. Gewöhnlich gebraucht Joh. im Briefe ἐν τούτῳ mit ὅτι oder ἐὰν oder ὅταν, s. 2, 3. 3, 16. 24. 4, 2. 9. 10. 13. 5, 2. von der Beziehung auf das Folgende. Hier ist dieß nicht möglich. Zwar folgt ein ὅτι, aber, da das nächste zu γινώσκομεν gehört, erst V. 20., und die Verbindung mit diesem führt auf eine reine Undenkbarkeit. Dagegen ist die Beziehung auf das Vorhergehende V. 16—18., nämlich die Idee der echten werkthätigen Liebe, unmittelbar klar. Eben so ist ἐν τούτῳ 2, 5. gebraucht. — Lachmann hat καὶ vor ἐν τούτῳ gestrichen. Es ist diplomatisch sehr verdächtig. ABC. 33. 40. 65. und Klemens haben es nicht. Ist es echt, so führt es als reine Copula nur den Gedanken von V. 16—18. fort, oder vielmehr zurück zu V. 14. Statt γινώσκομεν lesen AB. 27. 29. 40. u. a. m., mehrere Uebersetzungen und Väter, (s. Griesbach) γνώσομεθα. Mill billigte es, ohne es zu rechtfertigen. J. A. Bengel aber bemerkte, es sey wegen des folgenden πείσομεν entstanden. Vielleicht hat auch die Erinnerung an Ev. 13, 35. mitgewirkt. Das wenig geschützte γινωσκόμεθα

1) S. Samuel Andreae Diss. de corde condemnante in Hasaei et Ikenii thesaurus novus theol. philol. Tom. II. p. 990 ff. Vergl. Wolf Curae zu der St. Vorzüglich empfehlenswerth ist hier Noesselt interpretatio grammatica loci 1 Ioan. III, 19—22. Halae 1804. in Pott Sylloge Commentat. theoll. Vol. VII. pag. 1 sqq. Vergl. Fritzsche Comment. 3. de non nullis Pauli ad Galatas Epistolae locis. Rostoch. 1834. 4. p. 4—7. not.

(unter den Handschriften hat es nur 9.) scheint aus Combination der beyden andern Lesearten, und was den Gedanken betrifft, in noch bestimmterer Erinnerung an 13, 35. entstanden zu seyn. Da Cod. C. nicht beystimmt, so ist mir auch die diplomatische Sicherheit für γνωσόμεθα nicht sicher genug, um es mit Lachmann ohne Weiteres aufzunehmen. Exegetisch betrachtet verdient aber γινώσκομεν entschieden den Vorzug. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ist die herrschende Formel des Briefes 3, 24. 2, 3. (4, 2.) 5, 2. Noch mehr, der Satz geht offenbar auf 2, 14. zurück, als näher bestimmende Wiederholung des Gedankens, daß nur wer liebt, erst recht weiß, daß er ein wahrer Christ ist. Es gehört zur Innerlichkeit des Johannes, daß er wiederholt hervorhebt, wodurch das Christliche Selbstbewußtseyn sich in jedem Augenblicke vor sich selbst bewährt und in seiner Echtheit sichert, vergl. V. 24. 5, 2. 2, 3. In diesem Zusammenhange kann nur γινώσκομεν die echte Lesart seyn, vergl. 2, 3. — Die leerste Wiederholung entstände, wenn ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν die Aufrichtigkeit und Wahrheit der Liebe bedeutete. Schon der Artikel vor ἀληθείας weis't auf etwas anderes hin. Mit dieser Formel ἐκ τῆς ἀληθείας, vergl. Ev. 18, 37., umschreibt Johannes das Christseyn, sofern es in der Christlichen, der Wahrheit schlechthin, seinen Grund und Ursprung hat. Er hätte eben so gut sagen können, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν, vergl. 4, 6. Beydes ist für ihn ein und dasselbe. Es ist möglich, daß das voraufgehende ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ auf diesen Ausdruck führte. — Jetzt entsteht aber die Frage, ob der Satz mit ἐσμὲν schließt, (Lachmann hat hinter ἐσμέν ein Punctum,) — oder ob er sich im Folgenden fortsetzt, so daß καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν von ἐν τούτῳ abhängig, dem γινώσκομεν coordinirt ist? Dr. Fritzsche leugnet sogar die Möglichkeit einer solchen Verbindung.

Man muß einräumen, daß ἐν τούτῳ — πείσομεν etwas für den Joh. Briefstyl Befremdendes hat. Auch

müßte man ἐν τούτῳ mit πείσομεν verbunden etwas anders nehmen, als mit γινώσκομεν. Hier wäre es mehr daran, dort mehr dadurch. Aber dieß ließe sich ertragen. Wenn Joh. die echte Christliche Bruderliebe unter dem doppelten Gesichtspuncte betrachtet, einmahl, wie sie für den Christen die Bewährung des Christlichen Princips ist, sodann, wie sie die Christliche Ruhe und Freudigkeit vor Gott begründet, so ist das nicht nur an sich wahr, sondern es liegt, auch abgesehen von den streitigen Worten, in dem anderweitigen Zusammenhange der Stelle V. 19—22. Also die Möglichkeit einer unmittelbaren logischen Verbindung von καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν mit ἐν τούτῳ, — so daß V. 16—18. die gemeinschaftliche Voraussetzung beyder Sätze ist, — läßt sich nicht leugnen. Allein wir müssen den Satz καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ — — für sich betrachten. Wir haben vorausgesetzt, daß πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν mit dem παῤῥησίαν ἔχειν V. 21. synonym ist. Dieß ist streitig. — Die Lesearт betreffend, — so lies't Lachmann τὴν καρδίαν ἡμῶν nach Cod. A. B. 66. Aber so wenige Auctoritäten, von denen nur Cod. B. die Lesearт sicher gewährt, reichen gegen das wohlgeschützte τὰς καρδίας nicht hin, und man muß Dr. Fritzsche beystimmen, daß die Gleichmacher den Singular aus V. 20. und 21. genommen zu haben scheinen. Da V. 20. 21. 22. 23. Gott, nicht Christus der herrschende Begriff ist, so muß ἔμπροσθεν αὐτοῦ auf Gott bezogen werden. Diese proleptische Beziehung des Pronomens ist im Joh. Style unbedenklich [1]). Das ἔμπροσθεν αὐτοῦ bezeichnet die Gegenwärtigkeit Gottes, oder die Gegenwart vor Gott, aber in welchem Sinne? Das Futurum πείσομεν scheint auf ein künftiges ἔμπροσθεν αὐτοῦ hinzuweisen. Und da unsere Stelle an Kap. 4, 17 ff. eine entsprechende und

1) Auch den Classikern, nur nicht in dem Maaße, ist die präparatorische Kraft des Pronomens nicht fremd s. Kühners Syntax 329 ff.

weiter ausgeführte Parallele hat, so liegt es nahe, dieses ἔμπροσθεν αὐτοῦ auf die dort bestimmt ausgedrückte ἡμέρα τῆς κρίσεως zu beziehen. Daraus folgt aber auch, daß πείθειν τὰς καρδίας nur ein anderer Ausdruck für παῤῥησίαν ἔχειν 4, 17. ist, nämlich die Befreyung der Herzen von der Furcht vor Gott, vergl. 4, 18. Für diese Erklärung spricht V. 21., obgleich er mit V. 19. 20. syntaktisch nicht verbunden ist. Die syntaktische Verbindung wäre nur möglich, wenn V. 21. ἀγαπητοὶ fehlte, und wirklich vorhanden, wenn Joh. geschrieben hätte ἐὰν δὲ ἡ καρδία ἡμῶν. Allein dessen ungeachtet steht V. 21. offenbar mit V. 19. und 20. in dem Verhältnisse, daß er, was diese besagen, weiter führt. Es ist also nur die Frage, ob auch der Sprachgebrauch erlaubt, πείθειν τὰς καρδίας in der angegebenen Art synonym mit παῤῥησίαν ἔχειν zu nehmen. Daß πείθειν von der Begütigung, Besänftigung des Zornigen gebraucht werde, ist durch folgende Stellen außer Zweifel: Matth. 28, 14. ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν (τὸν ἡγεμόνα) καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν. Joseph. Archäol. 6, 5. 6., wo Samuel verspricht, er wolle Gottes Zorn über das Volk besänftigen, ὑπισχνεῖται καὶ παρακαλέσειν τὸν θεὸν συγγνῶναι περὶ τούτων αὐτοῖς, καὶ πείσειν. Dahin gehört auch die Stelle im Plutarch, wo ein Bruder zum andern sagt ἀπολοίμην εἰ μή σε τιμωρησαίμην, während der andere antwortet, ἀπολοίμην, εἰ μή σε πείσαιμι. In unserer Stelle ist freylich nicht von Zorn, oder Feindschaft die Rede, die besänftigt werden müßten, aber, obwohl ich kein weiteres Beyspiel dafür habe, so halte ich doch für unbedenklich, nach dieser Analogie πείθειν τὰς καρδίας von der Beruhigung der in der Gegenwart des heiligen Gottes im Gericht furchtsam aufgeregten Herzen zu erklären. Braucht Josephus a. a. O. πείθειν synonym mit παρακαλεῖν, so liegt in dieser Verwandtschaft eine Rechtfertigung. Selbst, wenn man Bedenken trüge, die ursprüngliche Bedeutung von

πείθειν, die des Beredens, Ueberzeugens, Bewegens zu etwas, fallen zu lassen, so würde doch aus dem Zusammenhange am Ende derselbe Sinn hervorgehen. Denn, wenn nicht etwa das folgende ὅτι — den Gegenstand oder Inhalt des πείθειν bestimmt, was ich für unmöglich halte, so muß das näherbestimmende Moment in V. 21. liegen. Nimmt man daraus nun das παῤῥησίαν ἔχειν, so entsteht für πείσομεν der Begriff der Beruhigung, Ermuthigung des furchtsamen Herzens.

Allein Dr. Fritzsche leugnet jede Beziehung des πείσομεν auf παῤῥησίαν ἔχειν V. 21., und indem er es auf das vorhergehende ἀγαπῶμεν — ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ V. 18. bezieht, faßt er die Stelle Lateinisch so: Et coram Deo, h. e. Deum intuiti et reveriti, animos nostros flectemus (np. ad amorem vitâ factisque ostendendum), quia, si animus nos (huius officii praetermissi) condemnet, quia maior est, inquam, Deus animo nostro et omnia scit, u. s. w.

Bey der unleugbaren Schwierigkeit der von mir bisher geschützten Auslegung, würde ich sehr geneigt seyn, dem scharfsinnigen Ausleger beyzustimmen, wenn ich folgende Bedenklichkeiten zu überwinden vermöchte:

So wie Dr. Fritzsche die Stelle faßt, enthält sie offenbar eine Ermahnung zur echten Bruderliebe. Ist nun eine solche schon V. 18. bestimmt ausgesprochen, so befremdet es, sie sogleich darauf wiederholt zu finden, allerdings mehr mittelbar und mit einem anderen Motiv verbunden. Aber gerade dieß andere Motiv hat etwas Bedenkliches. Nach dem Bisherigen liegt für Joh. das Hauptmotiv zur Bruderliebe in dem inneren organischen Zusammenhange der Christlichen Kindschaft Gottes, worin die Liebe als Element der Christlichen Frömmigkeit (δικαιοσύνη) nach dem Gebote und dem Beyspiele des Erlösers, und als nothwendige innere Bewährung und Sicherung des Christlichen Princips nicht fehlen darf. Hierauf stützt sich die Verpflichtung

und die Ermahnung V. 16—18. — Der Gedanke der Gegenwart Gottes im Geiſte ἔμπροσθεν αὐτοῦ — hat an und für ſich ein bedeutendes praktiſches Moment, aber alles, was darin von Antrieb zur Chriſtlichen Liebe liegen kann, iſt ſchon in dem Bisherigen begriffen und ungleich poſitiver und klarer ausgedrückt. Zwar wird dieß ἔμπροσθεν αὐτοῦ von Dr. Fritzſche in Verbindung mit dem folgenden ὅτι V. 20. näher beſtimmt als der Gedanke der richterlichen Allwiſſenheit und Heiligkeit Gottes. In der Parallele 4, 17—19. ſetzt Johannes dieſen Gedanken mit der Ermahnung zur vollkommenen Liebe in Verbindung, aber nicht unmittelbar, ſondern, wie 4, 17. vergl. 3, 21. 22. zeigt, durch Vermittlung der Chriſtlichen Parrheſie vor Gott im Gerichte und im Gebete. Dieſes παῤῥησίαν ἔχειν πρὸς τὸν θεόν iſt ein hohes Gut, wonach der Chriſt aus natürlichem Bedürfniſſe ſtrebt, wozu er aber nur durch Ausübung der echten Bruderliebe gelangt. Wird es nun von Joh. als ein ſolches gedacht, welches vorzugsweiſe ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως in Anwendung kommt, ſo würde ſich, wenn es auch V. 19. gemeint wäre, daraus das Futurum πείσομεν erklären, während bey der andern Auslegung auffallend iſt, daß nicht, wie V. 18., der auffordernde Conjunctiv gebraucht iſt [1]). — Dazu kommt, daß, wenn πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν die Bewegung der Gemüther zur thätigen Liebe ſeyn ſollte, dieß um ſo mehr näher beſtimmt ſeyn müßte, weil es nach dem Bisherigen nicht mehr erwartet wird, und das Futurum πείσομεν und das ganze Folgende auf eine andere Beziehung hinweiſ't. — Endlich kann unter τὰς καρδίας ἡμῶν Trotz dem Plural wegen des Folgenden nicht die handelnde Seite des Gemüthes verſtanden werden, ſondern nur die urtheilende, richtende, kurz das, was wir die conscientia consequens

1) Eine einzige Handſchrift bey Matthäi hat πείσωμεν. Aber Matth. bemerkt: ex correctione istud ω.

nennen [1]). Ist aber dieß, so kann πείσομεν — — nicht die Bewegung zur Liebesthätigkeit, sondern nur die Beruhigung des Gewissens bedeuten. Und so kehre ich mit größerer Sicherheit als zuvor zu der von mir behaupteten Auslegung zurück. — Mag es auch nach dem Obigen sein Bedenken haben, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ — — mit ἐν τούτῳ unmittelbar zu verbinden, so daß besser scheint, mit Lachmann und den Alten hinter ἐσμὲν ein Punctum zu setzen, — wenigstens den Zusammenhang der unmittelbaren Aufeinanderfolge der Sätze muß Jeder zugeben. Dann aber muß auch erlaubt seyn, die logische Beziehung so zu fassen: Daran (V. 16—18.) erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind. Und so [2]), (wenn wir in der lebendigen Liebe die Bürgschaft haben, aus der Wahrheit zu seyn,) werden wir vor ihm (einst im Gerichte) unsere Herzen (Gewissen) beruhigen (daß wir Freudigkeit zu ihm haben können).

Ehe wir weiter gehen, ist wegen des Folgenden, kurz zu berühren, daß Johannes voraussetzt, das Christliche Gewissen habe, weil das Christliche Leben und Handeln nie ein unbedingt vollkommenes ist, im göttlichen Gerichte immer Ursach zu zagen. Erst dadurch, daß es über den innersten Mittelpunct des Lebens, den Christlichen Wahrheitsbesitz in der Liebe (den Glauben und die Liebe) volle Sicherheit hat, gelangt es zur Ruhe und Freudigkeit vor Gott.

---

1) So bestimmt den Begriff der καρδία durch συνειδησις schon Origenes in Catena Niceph. I. p. 88. und Theophylakt sagt: πείσομεν τὴν συνειδησιν ἡμῶν, τοῦτο γὰρ βούλεται σημαίνειν διὰ τῆς καρδίας.

2) Aehnlich die alten Griech. Ausleger: τοῦτό φησιν, ὅτι διὰ τοῦ ἀληθεύειν (ἐκ τῆς ἀληθείας nämlich verstehen sie von der Aufrichtigkeit) πείσομεν τὴν συνειδησιν ἡμῶν. So Theophylakt. Aber weder Theoph. noch Oekum. ist über das πείσομεν klar geworden. Sie fragen: πῶς πείσομεν? Und die Antwort ist: Τοῦτο καθ' ἑαυτοὺς θέμενοι, ὡς ὑπὸ θεῷ μάρτυρι ποιούμεθα τοὺς λόγους, so daß sie darin die im Zusammenhange gar nicht liegende Ermahnung, die Wahrheit zu reden, und nicht zu lügen finden.

V. 20. Die Verbindung dieſes Verſes mit dem vorhergehenden richtig zu beſtimmen, wird durch das doppelte ὅτι in der vulgären Leſeart allerdings erſchwert. Das zweyte ὅτι wird von A. 33. 63., einigen Ueberſetzungen und Kirchenvätern weggelaſſen. Lachmann ſtreicht es deßhalb. Allein die Ueberſetzungen und die auslegenden Väter (Oekumenius, — Theophylakt hat es — und Auguſtin), ſind in ſolchen Fällen von geringem Gewicht, und da bey der Auslaſſung in ſo wenigen Handſchriften der Verdacht nahe liegt, daß ſie nur der Schwierigkeit wegen geſchehen iſt, ſo fehlt zur Ausſtoßung die hinreichende diplomatiſche Befugniß. Wenigſtens muß verſucht werden, ob ſich das doppelte ὅτι nicht irgendwie rechtfertigen und erklären läßt. Dieß iſt auf die verſchiedenſte Weiſe geſchehen. Aber die Aufgabe iſt nicht, das doppelte ὅτι an ſich philologiſch etwa zu entſchuldigen, ſondern es mit dem Inhalt und Zuſammenhang des Gedankens V. 19. richtig zu erklären. Gerade hierin liegt die Hauptſchwierigkeit, da bey der Kürze und Unbeſtimmtheit des Ausdrucks die mannigfaltigſte Auffaſſung und Combination möglich iſt.

Mit richtigem Tacte ſagt ein altes Scholion [1]): τὸ δεύτερον ΟΤΙ παρέλκει. Oekumenius läßt es deßhalb weg, und Theophylakt, obwohl er es hat, unerklärt. Ueberhaupt aber ſcheinen die Griech. Ausleger die Schwierigkeit der Stelle kaum gefühlt zu haben, erklärt haben ſie nichts. Neuere halten das zweyte ὅτι auch für überflüſſig, aber ſie ſuchen den Ueberfluß zu erklären. In der Zeit, wo man dem geduldigen Hebraismus, wie einem verborgenen Helfer in aller Noth, jechliche Unregelmäßigkeit der neuteſt. Sprache aufbürdete, ſagte man, das zweyte ὅτι ſey eine Hebraiſirende Indication des Nachſatzes, wie כִּי 1 Moſ. 22, 16. 17. Mag es mit dieſem כִּי im Nachſatze ſeine Richtigkeit haben [2]), nimmer folgt daraus, daß die neuteſt.

1) Matthaei p. 126.
2) S. Geſenius Handwörterb. I. 869.

Gräcität ihr ὅτι eben so gebraucht. Die Alexand. Uebersetzung, der es doch sehr nahe lag, hat es nicht so gebraucht; sie läßt כִּי, wenn es wirklich so steht, unübersetzt; selbst 1 Mos. 22, 16. 17. wird das zweyte כִּי so wenig, wie das erste durch ὅτι übersetzt, vielmehr das erste gar nicht, das zweyte aber durch ἢ μὴν ausgedrückt. Eben dieses ἢ μὴν der LXX 1 Mos. 22, 17. hat Andere darauf gebracht, unser ὅτι, entsprechend dem Hebr. כִּי, als Versicherungspartikel, profecto!, zu nehmen. Allerdings wird כִּי so gebraucht [1]; aber es hat dann seinen eigenen Grund, und das N. T. hat sein ὅτι nie so verwendet. Diejenigen, welche lieber bey der Griechischen Analogie stehen bleiben, haben, wenn sie sich entschließen können, das zweyte ὅτι als Wiederholung des ersten anzusehen, längst [2] gesagt, das zweyte ὅτι nehme mit einem gewissen Nachdruck, den man etwa durch das Lat. inquam ausdrücken könne, das erste wieder auf. Dafür fehlt es nicht an rechtfertigenden und entschuldigenden Beyspielen in den Classikern, z. B. Xenoph. Anab. 7, 4. 5.: Ἀφιεὶς δὲ τῶν αἰχμαλώτων ὁ Σεύθης εἰς τὰ ὄρη, ἔλεγεν, ὅτι, εἰ μὴ καταβήσονται [οἰκήσοντες] καὶ πείσονται, ὅτι κατακαύσει καὶ τούτων τὰς κώμας καὶ τὸν σῖτον u. s. w.; ebendas. 5, 6. 19. Τιμασίων καὶ Θώραξ — πρὸς ἐμπόρους τινὰς — — λέγουσιν, ὅτι, εἰ μὴ ἐξευπορισοῦσι τῇ στρατιᾷ μισθὸν, ὥστε ἔχειν τὰ ἐπιτήδεια ἐκπλέοντας, ὅτι κινδυνεύσει μεῖναι τοσαύτη δύναμις ἐν τῷ Πόντῳ. Bietet nun sogar 1 Mos. 22, 16. 17. von Seiten des Hebraismus Analogie, ja am Ende das N. T. selbst Ephes. 2, 11. 12. ein entsprechendes Beyspiel an, so scheint die rechtfertigende Untersuchung für unser doppeltes ὅτι beendigt. Wenn die Scrupulösen sagten, der Zwischensatz in unserer Stelle sey für eine solche

1) S. Winer Lexic. manuale p. 472.

2) S. S. Schmid und Bengel.

Wiederholung zu kurz, so lag die Antwort in der ersten Xenophontischen Stelle, wo der Zwischensatz nicht größer ist. Die Hauptsache aber besteht darin, daß die Wiederholung ihren Grund nicht in der Vergeßlichkeit des Schriftstellers, sondern einen rhetorischen Charakter hat, nämlich, bey kurzen Zwischensätzen, den Gedanken durch das wiederholte ὅτι stärker hervortreten zu lassen. Indessen lauten die angeführten Stellen nur auf ὅτι daß, nicht auf ὅτι weil. Sie haben also unmittelbar nur für diejenigen Gültigkeit, welche das ὅτι auch hier beyde Mahle nicht als Causalpartikel, sondern als Conjunction, zu πείσομεν gehörig, nehmen, nämlich so, daß ὅτι — μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν u. s. w. diejenige Wahrheit bezeichnet, wovon der Christ sein Herz zu überzeugen habe. Grammatisch läßt sich dagegen nichts einwenden. Allein es ist schwer, ja unmöglich, den Gedanken in irgend einer den Worten entsprechenden Art und Wendung aus dem Zusammenhange zu begreifen und zu rechtfertigen. Denn daß Gott größer ist, als unser Herz, daß er alles weiß, — davon, so im Allgemeinen, ist jeder Christ überzeugt, es ist die Voraussetzung alles Christlichen Denkens. Man sagt, Joh. wolle diese Ueberzeugung besonders beleben, um seine Leser daraus unter den Anklagen des Gewissens Ruhe und Frieden schöpfen zu lassen. Aber dann muß das Größerseyn Gottes, nicht in Vergleichung, sondern nur im Gegensatz gegen das anklagende Gewissen, von der verzeihenden Güte Gottes verstanden werden; was offenbar willkührlich ist und nur mit der logischen Noth, — die man sich aber erst gemacht hat, — entschuldigt werden kann. Der bedingende Zwischensatz ἐὰν — — führt darauf zu fragen, ob Joh. sagen wolle, daß Gott nur größer sey an Güte, wenn unser Gewissen uns verklagt, außerdem aber nicht? Dieß wäre an sich Unsinn und wegen V. 21. auch für Johannes. Man könnte diesen Einwurf sophistisch nennen, — was er für den genauen Interpre-

ten nicht ist, — aber die Bedenklichkeit wird man gelten lassen, daß bey dieser Auslegung ἔμπροσθεν αὐτοῦ V. 19. im höchsten Grade müssig erscheint. Wir sollen uns vor Gott überzeugen, — daß er, wenn unser Gewissen uns anklagt, gnädiger ist, als dieses und allwissend! Nur, wenn πείσομεν etwas anderes ist, als sich von einer Wahrheit überzeugen, wenn es die Beruhigung der Gemüther ausdrückt, hat ἔμπρ. αὐτοῦ einen Sinn und Zweck (vergl. oben), — in diesem Falle aber kann ὅτι nicht Conjunction seyn, sondern muß als Causalpartikel den Beruhigungsgrund angeben.

Dieß ist nun auch die Meinung beyweitem der meisten Ausleger. Allein kaum sind sie darüber einig, daß das erste ὅτι weil ist, so fangen sie nun erst recht an, nicht nur über das zweyte ὅτι, sondern über das μείζων und den ganzen logischen Zusammenhang der Stelle zu streiten.

Von denen, die sich nicht überzeugen konnten, daß ὅτι als Causalpartikel nach einem so kurzen Zwischensatze nur rein wiederholt sey, und doch die Causalverknüpfung des Satzes mit πείσομεν V. 19. nicht aufgeben wollten, nahmen Einige, um kurz von der Sache zu kommen, die diplomatische Hülfe der Auslassung des zweyten ὅτι in einigen Handschriften dankbar an. Andern, wie Beza, gefiel die Conjectur des H. Stephanus, ἔτι μείζων zu lesen [1]). Andere aber, ängstlicher, versuchten es anderweitig zu erklären und zu rechtfertigen. Eine Zeitlang war die Annahme einer Ellipse bey dem zweyten ὅτι beliebt. Diese aber wurde sehr verschieden bestimmt oder ergänzt. Camerarius z. B. den Sinn treffend, nimmt vor dem zweyten ὅτι eine Aposiopesis an und ergänzt nihil relinquitur bonae spei apud Deum, quia —. Aehnlich Episcopius:

1) Conjecturen über das N. T. von J. Chrph. Fr. Schulz. S. 584.

eheu, quam male nobiscum agetur, nam — diese beyden verstehen das μείζων von der größeren Richterstrenge des allwissenden Gottes. Andere aber, davon ausgehend, daß μείζων sich auf die vergleichungsweise größere Gnade Gottes beziehen müsse, wenn sich das erste ὅτι als Causalpartikel unmittelbar an πείσομεν anschließen solle, geben dem zweyten als Conjunction die Ergänzung, wie z. B. Calovius, scimus aut scire debemus, quod, — — Allein alle diese Ellipsen sind philologisch betrachtet ungleich härter, als die einfache Annahme einer Wiederholung des causalen ὅτι. Die Stelle hat gar nicht das Pathos, wodurch der elliptische oder brachylogische Gebrauch des zweyten ὅτι entschuldigt werden könnte. — Indeß war die Scheu vor der Wiederholung des causalen ὅτι so groß, daß manche lieber dem Sam. Andreä beystimmten, welcher das erste ὅτι, mit ἐὰν verbunden für ὅτε ἄν oder für ὅταν nahm, das zweyte aber als Causalpartikel näher zu καταγινώσκῃ bezo und das Ganze so faßte: — et coram ipso sedabimus corda nostra, si quando eor nostrum nos arguendo condemnet, eo quod (ὅτι) Deus maior sit corde nostro et norit omnia. — So würde also — umgekehrt gerade das erste ὅτι überflüssig. Aber eben diese Unterstreckung des ὅτι in dem folgenden ἐὰν, um entweder das ὅταν herauszubringen, oder, was J. A. Bengel vorzog, den Begriff des ὃ ἐὰν zu erzeugen, kann durch nichts gerechtfertigt werden, weder jenes durch Berufung auf Matth. 5, 31. AG. 15, 1. Röm. 10, 9., noch dieses durch Kol. 3, 23. Dazu kommt, daß Andreä in seiner Auslegung die Anklage des Gewissens auf den Gedanken der Allwissenheit Gottes gründet, während doch nach dem Zusammenhange der Stelle, insbesondere aber dem Gegensatze von V. 21. der Mangel der Bruderliebe es ist, worauf sich die κατάγνωσις des Gewissens bezieht. J. A. Bengels Erklärung des ersten ὅτι quicquid s. quibuscunque rebus condemnarit nos cor nostrum, — griff

ein Holländischer Philolog, Hoogeween [1]) auf; aber er entwickelt sie richtiger, indem er ὅτι als relativum compositum ὅ, τι mit ἐάν verbunden, wie es Kol. 3, 23. zu stehen scheint, für quodcunque, quicquid demum nimmt, und dem Ganzen (V. 19. 20.) den Sinn giebt: et hinc cognoscimus, nos ex veritate esse, et coram ipso secura reddemus corda nostra quocunque tandem crimine damnat nos cor: quia vel nam maior est deus corde nostro u. s. w.

Diese Auslegung hat besonders Nösselt weiter entwickelt [2]). Da Johannes hier nicht sowohl das schlafende Gewissen wecken und schärfen, sondern vielmehr das ängstliche beruhigen und trösten wolle, so könne, meint Nösselt, keine von den Auslegungen hier Statt finden, durch die aus der Vergleichung des verdammenden Gewissens mit der Allwissenheit des strafenden Gottes ein schreckender Gedanke für das geängstigte Christenherz entstehe. Der Zusammenhang fordere einen tröstlichen Sinn, wie ihn die Hoogeweensche Auslegung darbiete, und offenbar wolle Joh. dieß sagen: „Der wahre Christ könne sich im Bewußtseyn seiner vollen, ungefärbten Liebe zu den Brüdern, wie sein Gewissen ihn auch sonst anklagen möge, der Gnade Gottes sicher getrösten; denn er, der liebevolle Gott, sey im Verzeihen größer, als unser Herz, und seine Allwissenheit kenne besser, als wir selbst, unsere Schwachheit, unsren Schmerz über die Sünde, aber auch unsern Liebessinn und unser Streben.“ Wie Petrus einst, da ihn der Herr zu wiederholten Mahlen fragte, ob er ihn liebe, sich endlich damit tröstete, daß er antwortete: Herr du weißt alles, Du weißt auch, daß ich Dich liebe! — gerade so suche Johannes hier, in Erinnerung an diese Geschichte, Ev. 21, 15 ff., die geängstigten Gemüther seiner Leser mit der Allwissenheit des gnadenreichen Gottes zu trösten. Auch

1) Doctrina particular. graec. ed. Schütz. p. 598 sq.

2) In d. a. Abhandlung.

der Widerspruch, den man etwa in V. 21. gegen diese Erklärung finden könne, verschwinde, wenn man bedenke, daß die καταγνωσις της καρδιας ημων V. 21. eine ganz andere sey, als V. 20.; jene beziehe sich auf den Mangel an Bruderliebe, diese aber auf alle andern Sünden außer dem Mangel an Bruderliebe. Wie es nun im Ev. Matth. 6, 14. heiße: So Ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird Euch Euer himmlischer Vater auch vergeben, — so gründe Joh. auch hier auf das Bewußtseyn der Liebe zu den Brüdern die Hoffnung der Sündenvergebung.

Sind wir nun so durch Nösselt in den vollen Zusammenhang der Stelle geführt worden, aber, wie mir scheint, nicht in den wahren, so kommt es jetzt darauf an, eben durch eine genauere Beurtheilung der Nösseltschen Auslegung den Streit zu einer Entscheidung zu bringen.

Die grammatische Seite betreffend, so mag es an sich unbedenklich seyn, daß καταγινώσκειν V. 20. durch ὅ, τι seinen objectiven Accusativ [1]) bekommt, während für die antithetische Parallele V. 21. ἐὰν ἡ καρδια ἡμων μὴ καταγινώσκῃ ἡμων keiner erfindlich ist. Allein wenn nach Nösselt gerade die καταγνωσις V. 21. einen andern Inhalt haben soll, als V. 20., so durfte V. 21. der objective Accusativ am wenigsten fehlen. Die Hauptsache aber ist, daß die Formel ὅ, τι ἐὰν sich auch im N. T. nicht nachweisen läßt. Kol. 3, 23. hat diplomatisch nur ὃ ἐὰν oder ὃ ἂν Sicherheit, vergl. Ephes. 6, 8. Ὅ, τι ἄν gebrauchen die neutest. Schriftsteller oft genug, auch Johannes Ev. 2, 5. 14, 13. u. a. Joh. hat ὃ ἐὰν V. 22. 3 Joh. 5. Ev. 15, 7., aber nie ὅ, τι ἐάν. — Was sodann den Zusammenhang der Stelle betrifft, so muß man zugeben, daß im Allgemeinen ein tröstender, beruhigender

1) Καταγινώσκειν, in der Regel mit dem Genitiv der Person und dem Accusativ der Sache, steht gerade in der biblischen Gräcität oft bloß mit dem Genitiv der Person, z. B. Deut. 25, 1. Sir. 14, 2. Testam. XII Patr. p. 536. ed. Fabr.

Sinn gefordert wird. Aber es ist genug, wenn er im Resultat des Ganzen liegt. Es ist logisch im Einzelnen auch ein Gegensatz denkbar, ja, wegen der antithetischen Parallele zwischen ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία — V. 20. und ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν V. 21. sogar wahrscheinlich. Hiernach denkt sich Joh. offenbar in beyden Versen in Beziehung auf dasselbe Object, — nämlich die aufrichtige Bruderliebe, — so Anklage wie Nichtanklage des Gewissens. Ich sage Anklage und Nichtanklage, — nicht Verdammniß, — denn καταγινώσκειν hat einen schwächeren Ton als κατακρίνειν, welches Joh. vielleicht absichtlich nicht gewählt hat, weil dieses mehr dem Gerichte Gottes zukommt. — Soll man nun glauben, daß Joh. für beyde Fälle gleichen Trost und gleiche Beruhigung gewähren wollte? Kaum in irgend einer andern Verbindung wäre dieß denkbar; ja ohne genauere Entwicklung und Vermittlung der entgegengesetzten Verhältnisse ist es rein undenkbar. Hier aber fehlt es an aller Entwicklung und Vermittlung des Entgegengesetzten. — Nach Johannes ist die Christliche Bruderliebe nicht etwa eine einzelne Tugend, welche den Mangel der übrigen irgendwie bedecken könnte vor Gott, sondern sie ist die Christliche Cardinaltugend überhaupt, und zwar in der Art, daß aller Mangel und alle Vollkommenheit des sittlichen Lebens vor Gott nur daran haftet. So bezieht sich die Anklage, wie die Nichtanklage des Gewissens nur auf den Mangel an Bruderliebe. Allerdings hat die Versöhnung Christi für unsere Sünden zu ihrer wesentlich ersten Bedingung den Glauben, aber ohne die Christliche δικαιοσύνη, ohne die ἀγνότης, welche vorzugsweise in der Liebe besteht, hat sie auch keine Kraft für den Glauben. Dieß ist ein Grundgedanke des Briefes. Wie soll nun Joh. in dieser Verbindung sagen können, daß, wenn auch das Gewissen uns des Mangels an wahrer Liebe anklage, doch die versöhnende Gnade Gottes groß genug sey, um

uns zu verzeihen? — Nach Nösselt wäre in unserer Stelle der Fall angenommen, daß der Christ mehr Liebe, überhaupt mehr Tugend habe, als er selbst wisse. Allein dieß halte ich im Zusammenhange des Joh. Briefes für undenkbar. Kap. 21. im Ev. V. 17., worauf man sich beruft, ist das Verhältniß ein ganz anderes. Petrus weiß, daß er den Herrn lieb hat. Er kann es ihm nur augenblicklich nicht manifestiren, wie er wollte. Und nur in diesem Sinne sagt er: Herr Du weißt alles, Du weißt auch, daß ich Dich liebe. Sein Gewissen ist mit dem Wissen Christi über seine Liebe in voller Uebereinstimmung. — Das Entscheidendste aber gegen Nösselt ist, daß μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς, an sich unbestimmt, seine nähere Bestimmung nur aus seiner unmittelbaren Umgebung erhalten kann. Hierin liegt nur zweyerley, worauf eine Beziehung möglich ist, entweder das vorangehende ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, oder das folgende καὶ γινώσκει πάντα. Da Gott ausdrücklich mit unsrem Gewissen verglichen, dieses aber als anklagend gedacht wird, so ist fast unausweichlich, μείζων zunächst auf die größere Macht Gottes im Anklagen, also auf die richterliche Größe Gottes zu beziehen. Das folgende καὶ γινώσκει πάντα gehört nicht unmittelbar zur Vergleichung, aber es erklärt dieselbe in sofern, als derjenige, ὃς πάντα γινώσκει, auch größer seyn muß im καταγινώσκειν [1]), als das menschliche Gewissen. Diesem entgeht in seiner Beschränktheit mancher Mangel, manche Unlauterkeit des eigenen Herzens, während vor dem allwissenden Gott alles bloß und offenbar ist. Hiernach würde der Satz, für sich betrachtet, so zu fassen seyn: Erkennt unser Gewissen gegen uns wegen Mangels an Liebe, — wie vielmehr Gott, der heilige, der Alles kennt! [2]) Allein es ist unmöglich,

1) Sollte darin nicht eine Paronomasie liegen?
2) So faßt die Syr. Uebersetz. den Zusammenhang, denn sie hat Statt des zweyten ὅτι ܕܐ.

diesen Gedanken unmittelbar mit πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν V. 19. auf eine causale Weise (ὅτι) zu verbinden. Wenn πείσομεν τὰς καρδ. V. 19. von der Beruhigung der Gewissen vor Gott zu verstehen ist, so erwartet Jedermann hinter ὅτι den Gedanken der unendlichen Vatergüte Gottes. Aber warum drückt dieß Joh. nicht aus, warum spricht er nicht von der Liebe Gottes, warum ausdrücklich gerade nur von der Allwissenheit, womit sich kein Mensch, den das Gewissen verklagt, wahrhaft zu trösten vermag, da alle Sündenvergebung auf der Idee der Liebe und Gnade und nicht darauf beruhet, daß Gott noch an irgend einem Puncte etwas Gutes weiß, wovon wir nichts wissen? [1]) Wenigstens würde, wenn Nösselts Erklärung in den Worten Grund haben sollte, Joh. statt ὁ θεὸς, ὁ πατὴρ geschrieben haben, um doch auf irgend eine Art die Liebe und Gnade anzudeuten. — Wenn wir nun auf der einen Seite davon ausgehen, daß μείζων seinen Vergleichungspunct in dem ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία hat, und anderseits genöthigt werden, ὅτι als Causalpartikel zu nehmen, so bleibt nichts anders übrig, als was schon ein älterer Kathol. Ausleger sagte [2]), daß der ganze Satz V. 20. eine declaratio ex contrario sey. Dieß verstehe ich so: Nachdem Joh. V. 19. gesagt hat, daß, nur wenn wir uns in thätiger Bruderliebe bewußt sind, aus der Wahrheit zu seyn, wir unsere Herzen vor Gott beruhigen werden im Gericht, fügt er hinzu: Denn, wenn das Gegentheil statt findet, wenn unser Gewissen uns des Mangels an echter Liebe anklagt, — so ist Gott größer als unser Herz und vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit giebt

1) Baumgarten Crusius Lehrb. d. Christl. Sittenlehre S. 155. not. beruft sich auf Hiob 10, 4 ff. Aber hier ist eine ganz andere Gedankenreihe. Hiobs Gewissen hat das Bewußtseyn der Unschuld.

2) Estius: Declaratio est ex contrario, qua terret dilectionis fraternae simulatores, allegato Dei iudicio omnia cognoscentis.

es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen. — Darin liegt mittelbar die der Ermahnung V. 18. 19. entsprechende Warnung vor jedem Mangel an Bruderliebe [1]). Solche declarationes e contrario mit γὰρ oder ὅτι, wie sie überhaupt logisch in der Ordnung sind, finden sich auch sonst im N. T., z. B. 2 Petri 1, 9. — So bleibt also nur noch übrig, die Bedenklichkeit wegen des doppelten ὅτι zu heben. Wenn es echt ist, darf man nicht gerade sagen, es sey nothwendig. Aber es läßt sich rechtfertigen als eine rhetorische Figur, wodurch das Causalverhältniß des Hauptgedankens ὅτι — μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς zu — πείσομεν — — V. 19., nachdem dasselbe durch den Zwischensatz eben so sehr unterbrochen, als näher bestimmt ist, deutlicher hervorgehoben werden soll. Solche rhetorische Epanalepsen sind nicht selten, und können an sich mit jeder Partikel, mit jedem Worte Statt finden [2]). — Es fehlt mir freylich an einem ganz entsprechenden Beyspiele mit dem causalen ὅτι. — Wer sich dabey nicht beruhigen kann, der möge entweder mit Lachmann das zweyte ὅτι streichen, oder mit H. Stephanus ἔτι vermuthen, — eine Verstärkung des Comparativs, die dem N. T. nicht fremd ist, vergl. Hebr. 7, 15. Philipp. 1, 9., und im Tone der Stelle natürlich wäre. Nur bleibt auffallend, daß das so viel leichtere ἔτι in allen nicht auslassenden Auctoritäten

1) Vergl. die Auffassung der Stelle in Georg. Calixt. Epitome theol. mor. p. 24.: Et per hoc cognoscimus nos ex veritate esse, vera videlicet et salvifica fide praeditos esse, ut coram ipso, in Dei conspectu, coram divino tribunali persuasa s. tranquilla reddamus corda nostra ex indicio et argumento sic satis certo colligentes, quod simus in gratia et non sub ira. Nam si contra sese habeat, si nos condemnet cor nostrum — s. conscientia nostra (quod ad amorem fratrum attinet), nempe (ὅτι) potentior Deus corde nostro, longius acutius cernit et omnia novit, atque adeo, quae in corde nostro latent, rectius quam nos ipsi.

2) S. Weiske Pleonasmi Graeci p. 25 sqq. p. 172 sqq. Ueber die Mannigfaltigkeit der Epanalepsis im Lateinischen vergl. Ramshorn §. 206. *).

so gänzlich in ὅτι verloren gegangen seyn soll, — es müßte denn Jemand glauben, der Syrer, der, wie bemerkt, حصل übersetzt, habe es gelesen, — was wenigstens ein sehr unsicherer Schluß wäre. — Auf keinen Fall aber darf die Schwierigkeit dieses zweyten ὅτι uns bestimmen, die gewonnene Auslegung wieder aufzugeben, da jede andere ungleich größere Schwierigkeiten hat. Für diejenigen aber, welche gewohnt sind, die Stelle als Troststpruch für das schuldbewußte Gewissen zu gebrauchen, und sich deßhalb zu der hier vertheidigten Auslegung nicht gern entschließen können, sey bemerkt, daß die Idee der göttlichen Heiligkeit und Allwissenheit mit ihrer schreckenden und warnenden Macht auch zum Evangelium gehört, und daß der Trost der göttlichen Gnade, der auf allen Blättern des N. T. zu lesen ist, dadurch erst recht seine wahre Bedeutung und Stärke gewinnt.

V. 21. 22. Wiewohl V. 21. ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ — den ausdrücklichen Gegensatz zu V. 20. ἐὰν καταγινώσκῃ bildet, so findet doch, wie schon gesagt, zwischen beyden Versen gar kein periodischer Zusammenhang statt. Dieß wäre unbegreiflich, wenn ἐὰν καταγινώσκῃ — V. 20. seinen Gegensatz erst im Folgenden erwartete, und nicht vielmehr schon hätte in dem Vorhergehenden ἐν τούτῳ — — καὶ — πείσομεν — V. 19. — Vers 21. geht, da der entgegengesetzte Fall V. 20. nur erklärender Nebengedanke ist, auf den Hauptgedanken V. 19. zurück, und entwickelt diesen paränetisch weiter. Nur der Ausdruck ἐὰν ἡ καρδία [1]) μὴ — — ist durch V. 20. bestimmt. Die logische Beziehung auf V. 19. nöthigt aber den Gedanken positiver zu fassen: Wenn wir uns der ech-

1) Entweder ist mit Lachmann ἡμῶν hinter ἡ καρδία zu streichen nach AB. 13. 27. 30. oder mit BC. 68. hinter καταγινώσκῃ. Cod. B hat es an beyden Stellen nicht. Aber einmahl muß es stehen. Da es bey καρδία entbehrlicher ist, so streiche ich es hier mit Lachmann.

ten Bruderliebe bewußt sind, so haben wir eben dadurch Freudigkeit zu Gott, und was wir in dieser Freudigkeit von Gott bitten, empfangen wir von ihm (ἀπ' αὐτοῦ, wie ABC u. a. lesen), weil wir (in der Liebe) seine Gebote halten und so thun, was vor ihm wohlgefällig ist. — Auch das reine Christliche Leben in der Liebe ist immer noch ein bedürftiges und bedarf des Gebetes. Wird nun vorausgesetzt, daß, wer thut, was Gott wohlgefällig ist, nichts bittet, was wider den Willen Gottes ist, den er kennt, so folgt dem Gebot auch nothwendig die Erhörung vergl. 5, 14. — Der Satz ist präsentisch und indicativisch ausgedrückt, ἔχομεν, λαμβάνομεν u. s. w., weil Johannes den Gedanken unter den angegebenen Bedingungen ἐὰν — καταγινώσκῃ, und ἐὰν αἰτῶμεν, als allgemein gültige Regel aufstellen will.

V. 23. Die Summe aller Gottesgebote, gleichsam das Compendium des ganzen Gott wohlgefälligen Lebens ist V. 23. — die ἀγάπη ἐκ πίστεως (1 Tim. 1, 5.) die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. vergl. Gal. 5, 14. Die Bruderliebe hat nach Joh. ihre Wurzel im Glauben an das Messianische ὄνομα Jesu Christi, des Stifters der Christlichen κοινωνία. — Καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν bezieht sich nur auf ἵνα ἀγαπ. ἀλλήλους, und ist zu verstehen aus Ev. 13, 34. vergl. hier V. 16. In dem Maaß sollen wir uns einander lieben, wie Gott durch Christus uns geboten hat, in dem neuen Gebot.

V. 24. ist die Beziehung von αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, αὐτὸς zweifelhaft. Wäre das letzte Subject V. 23. Christus (καθὼς ἔδωκεν —,) so müßte auch hier alles auf Christus bezogen werden. Auch giebt Christus nach 2, 20. 27. Ev. 16, 7. den Geist, und das Glauben und die Bruderliebe beziehen sich zunächst auf die Gemeinschaft mit Christo, vergl. Ev. 13, 35. 14, 20. 21. 15, 4—10. Da indessen im Bisherigen Gott das Hauptsubject und vorzugsweise von der Gemeinschaft mit Gott, der Gotteskindschaft, die

Rede war, auch Joh. im Folgenden von dem Geiste aus Gott spricht, und auch Gott bey Joh. Ev. 14, 16. als Geber des Geistes vorkommt: so verdient die Beziehung von αὐτὸς in diesem Verse auf Gott den Vorzug [1]), vergl. 2, 3—5. und die entscheidendste Stelle, 4, 13. — Die gegenseitige Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen besteht wesentlich in dem Besitz des göttlichen Geistes, des Geistes der Wahrheit, V. 19. Sofern nun dieser den Glauben und die Liebe zu seinen nothwendigen Früchten hat, erkennen wir daran, daß Gott in uns bleibt, wir seine Kinder sind, vergl. 4, 15. Röm. 8, 16. —

Das Anakoluthon, ἐν τούτῳ — ἐκ τοῦ πνεύματος — vergl. 4, 13., ist daraus entstanden, daß Joh. zwey Gedankenreihen combinirt, die eine nämlich, daß wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, daß wir in Gemeinschaft mit ihm stehen, die andere, daß das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς nichts anderes ist, als der Ausdruck und die Wirkung des göttlichen Geistes. So wird die Beziehung des ἐν τούτῳ zweydeutig. Zunächst bezieht es sich auf das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, indem dieß aber Joh. zusammenfaßt in dem πνεῦμα, bekommt es allerdings eine Beziehung auf das Folgende. Man sieht aber aus der Verschiedenheit der Präposition ἐν und ἐκ, daß Joh. ursprünglich das ἐν τούτῳ mit ἐκ τοῦ πνεύματος nicht zusammendachte.

Siebenter Abschnitt.

Kap. 4, 1—6.

Der Mensch kann sich täuschen über den göttlichen Geist. Es giebt auch einen Schein- und Irrgeist, der sich göttlich nennt und es nicht ist. Nichts ist daher nothwen-

1) So die älteren Interpreten alle.

diger für den Christen, — zumahl in Zeiten großer und geistiger Gährungen, wo der Schein, die Hypokrisie des göttlichen Geistes so leicht entsteht, und Wahrheit und Irrthum täuschend sich mischen, — als die δοκιμασία τῶν πνευμάτων, (διάκρισις πνευμάτων 1 Kor. 12, 10.) εἰ ἐκ θεοῦ ἐστιν. Indem nun Joh., zurückgehend auf 2, 18 ff., seinen Lesern diese Prüfung der Geister zur Pflicht macht, giebt er ihnen zugleich dafür den wahren Prüfstein, 4, 2. 3., zugleich aber tröstet und ermuthigt er sie mit dem Gedanken, daß sie als wahrhaft Gläubige bereits obgesiegt hätten, und daß der in ihnen wohnende göttliche Geist größer sey, als der Geist der Welt und der Verführung 4, 4—6. — Rikli hat richtig in 3, 23. 24. den Uebergang und gewissermaßen das Thema des ganzen übrigen Briefes entdeckt. Ich fasse das Verhältniß etwas einfacher so: Wie dort nämlich das ganze Christenthum kurz zusammengefaßt wird in dem Glauben an Jesum Christum und in der Bruderliebe, so, daß nur wer beydes, und somit den wahren Gottesgeist besitzt, wahre Gemeinschaft mit Gott hat: so entwickelt nun Joh. jene beyden Hauptmomente des Christlichen Lebens genauer, zuerst 4, 1—6., indem er den echten Christlichen Glaubensgeist dem widerchristlichen Leugnen und Irrthum gegenüberstellt, sodann zweytens 4, 7—21. die wahre Christliche Liebe in ihrem Grunde und ihrer wesentlichen Folge und Aeußerung entwickelt. Hieran schließt sich dann 5, 1—4. ein nochmahliges Zusammenfassen des Glaubens und der Liebe, wie beyde in der wahren Kindschaft Gottes Eins sind; worauf dann 5, 5—12. die Erörterung des göttlichen Zeugnisses folgt, worin der Christliche Glaube seinen Grund und seine Sicherheit hat.

V. 1. unter πνεύματα — πᾶν πνεῦμα — sind hier die πνεύματα προφητῶν 1 Kor. 14, 32., im weiteren Sinne die λαλοῦντες ἐν πνεύματι 1 Kor. 12, 3., zu verstehen, vergl. 1 Kor. 12, 10. 2 Thess. 2, 2. 1 Tim.

4, 1 —. Wie es schon im A. T. ein wahres, und ein hypokritisches oder Pseudoprophetenthum gab, Deut. 13, 1., so auch entstand, wie der Herr selber vorhergesagt hatte Matth. 24, 11. 24., von Anfang an in der Kirche neben dem echtchristlichen ein pseudochristliches Prophetenthum. — Hierauf bezieht sich das χάρισμα der διάκρισις πνευμάτων, welches Paulus dem prophetischen χάρισμα als Correctiv zur Seite stellt, 1 Kor. 12, 10. 14, 29. — In demselben Sinne sagt Johannes: Glaubet, vertrauet (πιστεύετε) nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind. Diese Prüfung ist Noth, weil (schon) viele Pseudopropheten ausgegangen sind in die Welt, (d. h. erschienen sind unter uns, ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον, vergl. Ev. 6, 14. 16, 28. 18, 37., wo die einfachere Formel ἔρχ. εἰς τὸν κόσμον von dem Auftreten gottgesendeter Lehrer gebraucht wird. — Ueber den Begriff des neutestam. Prophetenthumes und seinen theilweisen wesentlichen Unterschied vom alttestamentlichen s. 1 Kor. 14, 1—4. 24. Ephes. 4, 11. [1]). Das Neutestam. liegt eben in dem Glauben an Christus.

V. 2. Daran erkennet (γινώσκετε, vergl. 2, 29., von den meisten und bedeutendsten Zeugen geschützt, ist ungleich mehr im Style dieses Briefes, als γινώσκεται,) den Geist Gottes (in den Propheten): Jedes (prophetische) πνεῦμα, welches bekennet, daß Jesus Christus im Fleisch erschienen ist, ist aus Gott, vergl. 1 Kor. 12, 3. — Ueber die historische Beziehung und den wahren Sinn der Formel Ἰησ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (nicht ἐληλυθέναι, was zwar Cod. B. hat, aber außer ihm nur wenige Auctoritäten und meist exegetische, vergl. 2 Br. V. 7.) siehe die Einleitung [2]). Hier nachträglich nur noch dieß: Wie 3,

1) S. Koppe N. T. Ep. ad Ephes. Exc. III. de prophetis inter primos Christianos.

2) S. 65 ff.

23., so ist auch hier Ἰησοῦς Χριστὸς als ein historischer Begriff zu nehmen, vergl. 5, 6. Das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα betreffend, so geht aus Ev. 5, 43. 6, 14. 7, 28. 29. 8, 42. 16, 28. 18, 37. deutlich hervor, daß ἔρχεσθαι, von Christo gebraucht, mit und ohne εἰς τὸν κόσμον bey Joh. schon an und für sich die ἀποστολὴ, die φανέρωσις Christi bezeichnet. Das dabey stehende ἐν σαρκὶ muß also, wenn es nicht, (was in einer streng didaktischen Stelle, wie hier, unzulässig ist,) ganz müssig stehen soll, eine nähere Bestimmung der Art und Weise des Kommens Christi enthalten. Ἔρχεσθαι ἐν oder διὰ, בּוֹא ב ist niemahls Kommen, Erscheinen schlechthin, sondern drückt immer eine bestimmte Art des Kommens aus, den Zustand, oder die Begleitung des Kommenden (vergl. 2 Sam. 20, 22. 1 Kor. 4, 21. und hier 5, 6., wo ἐν mit διὰ wechselt). Die Vergleichung von Ev. 1, 14. 1 Tim. 3, 16. Röm. 1, 3. 4., verbunden mit den historischen Beziehungen des Briefes, setzt es außer Zweifel, daß ἐν σαρκὶ ἐληλ. die historische Wahrheit, die reale Menschheit des Erlösers ausdrücken soll.

V. 3. ist die Lesart der negativen, antichristlichen Formel zweifelhaft. Das vulgäre ὃ μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα hat, wenn man das τὸν vor Ἰησοῦν ausnimmt, die Analogie des Joh. Styles für sich. Nun aber sagt Sokrates: ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις stehe so geschrieben: ὅτι πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν, ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι. — Ταύτην — τὴν διάνοιαν, fügt er hinzu, ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα [1]).

1) H. E. VII, 32. Valesius vermuthete, Sokr. habe in s. Hdschr. so gelesen: ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, Matthäi aber, er habe so geschrieben: ὃ μὴ ὁμολογεῖ, τοντέστιν, ὃ λύει. Aber weder die Geschichte dieser Lesart (ὃ λύει), noch die varia lectio bey Sokrates begünstigt diese Conjecturen. Vergl. Paulus selectiora capita introductionis in N. T. p. 217 sqq.

Wie die alten Handschriften des Sokrates, so lesen, nur hie und da mit dem Zusatze in carne venisse, die Vulgata, mehrere Lat. Väter (Augustin, Leo d. Gr. [1]) u. a.) und der alte Lat. Uebersetzer des Irenäus. Beyde Lesearten mit einander verbindend liest Tertullian adv. Marc. V, 16.: negantes Christum in carne venisse — et solventes, vergl. adv. Psychic. Cap. 1.: nec quod Iesum Christum solvant, und de carne Chr. 24.: qui negat Christum in carne venisse, — hic antichristus est; eben so Tychonius und Augustin: qui solvit Iesum et negat in carne venisse. — Dagegen findet sich ὃ μὴ ὁμολογεῖ in allen Gr. Handschriften, in den Syr. Uebersetzungen, und von Polykarp an bey allen Gr. Vätern, nur haben einige wenige Auctoritäten den Artikel vor Ἰησοῦν nicht; andere, bedeutendere Zeugen aber, wie A. B., Origenes, Cyrill, lassen theils Χριστὸν aus, theils Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Daß die Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν in den alten Handschriften bey Sokrates sehr alt ist, geht aus dem Obigen hervor. Aber eben so deutlich sieht man, besonders aus Tertullian adv. Psychic. 1. und contra Marc. V, 16., daß sie, wie es scheint, Lat. Ursprungs, aus einem antignostischen Interpretament (wie schon Grotius vermuthete) entstanden ist [2]), und sich mit der Zeit hie und da in den Gr. Text eingeschlichen, aber keine allgemeine Aufnahme gefunden hat. Für den Johanneischen Styl, ja für den neutestamentlichen überhaupt, ist sie offenbar viel zu gelehrt und dunkel, und schon darum müßte man sie unbedingt verwerfen, selbst wenn die kritischen Auctoritäten sie mehr begünstigten, als sie thun. — Was

1) Dieser las im Gr. διαιροῦν, Ep. 10. ad Flavian. Cap. 5.

2) Das Glossenartige dieser Lesart sieht man besonders auch aus dem Scholion bey Matthäi p. 225., wo es heißt: προώδευσαν γὰρ αὐτοῦ (τοῦ ἀντιχρ.) αἱ αἱρέσεις, ὧν χαρακτηριστικὸν τὸ διὰ ψευδοπροφητῶν καὶ πνευμάτων λύειν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.

nun die Frage betrifft, ob die vollständigere recepta, oder die besonders durch die Vatik. und Alex. Handschrift geschützte kürzere Lesart, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, den Vorzug verdiene: so haben Griesbach und Lachmann für die letztere entschieden. Die diplomatische Kritik kann auch kaum anders. Ich will auch nicht widersprechen, sondern nur die Bedenklichkeiten mittheilen, die ich nicht unterdrücken kann. Joh. liebt, wo er die Affirmative mit der Negative zusammenstellt, dergleichen vollständige symmetrische Wiederholungen, vergl. V. 6. Die kürzere Lesart ist für den Joh. Styl zu dunkel, und kann aus dem frühen Kampf der vollständigeren Formel mit der Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν entstanden seyn. Auch muß man bedenken, daß die recepta durch sehr alte Auctoritäten, wie Polykarp, Tertullian und Cyprian geschützt wird. Nur den in einigen zwar weniger bedeutenden Handschriften fehlenden Artikel vor Ἰησοῦν möchte man streichen. Er scheint aus der Lesart λύει τὸν Ἰησοῦν entstanden zu seyn, und Joh. schreibt im Briefe Ἰησοῦς immer ohne Artikel. Ist die kürzere Lesart die echte, so ist τὸν Ἰησοῦν als der bestimmte historische Ausdruck von ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα anzusehen. — Καὶ τοῦτο — τὸ τοῦ ἀντιχ. kann im vorliegenden Zusammenhange nicht anders, als auf πᾶν πνεῦμα — bezogen, und daraus ergänzt werden: Das ist des Antichristen Geist oder falsches Prophetenthum. Auch ὃ ἀκηκ. bezieht sich darauf, und die Conjectur von H. Stephanus ὃν ist ganz unnöthig. — Wo und wie haben die Leser gehört, daß der antichristliche Geist kommen werde, ἔρχεται? Offenbar nicht erst in diesem Briefe. Wie 2, 18., so beruft sich Joh. auch hier auf früheren Unterricht. Die Lehre von dem Antichrist und dem falschen Prophetenthum gehörte zum vollständigen Unterricht, s. 2 Thess. 2, 1 ff.

V. 4. Die wahren Christen sind aus Gott geboren, Alles aber was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt,

ja durch den Glauben an Jesum den Christ ist die Welt, die antichristliche, bereits überwunden, vergl. 2, 13. 14. 5, 4. 5. Nicht also als hätten die Leser schon früher Irrlehrer überwunden gehabt, wie Grotius meinte, sondern weil sie als Gläubige, aus Gott Geborene das antichristliche Princip bereits überwunden hatten, dieser erste entscheidende Sieg aber alle folgenden in sich schließt und verbürgt [1]), sagt Joh., die Christliche Ueberwindungskraft in ihnen aufrufend: καὶ νενικήκατε αὐτούς (nämlich die antichristlichen Irrlehrer, τὸν ἀντίχριστον V. 3. als Collectivum genommen, vergl. 2, 18.). Erklärend fügt er hinzu: denn der in Euch ist, ὁ ἐν ὑμῖν, nämlich Gott (Gottes Geist), aus dem Ihr geboren seyd, und der in Euch bleibt 3, 24., ist größer, mächtiger, als der in der Welt ist, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, ὁ πονηρὸς, dessen τέκνα die Antichristen sind, vergl. 1 Kor. 15, 57., besonders aber Ephes. 6, 10—17.

V. 5. und 6. beruhet auf der absoluten κρίσις zwischen der Welt und Gott, dem ungläubigen Antichristenthume und dem wahren Christenthume. Aus dem Weltlichen kann nur Weltliches entspringen, d. i. weltliche, antichristliche Lehre und der Beyfall der Welt, vergl. Ev. 3, 31. 8, 23. Wir aber, fügt Joh. V. 6. communicativ hinzu, wir sind aus Gott, hören also auf Weltliches nicht. Wer aber Gott erkennt, also zum göttlichen Geschlechte gehört (vergl. Ev. 8, 43. 47.), der hört auf uns, die wir an Jesum den Christ, den Sohn Gottes, glauben und diesen Glauben verkündigen, vergl. 2, 23. Wer aber nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht, (leugnet, daß Jesus Christ im Fleisch erschienen ist), s. V. 3. Darin, in dem Bekennen und Leugnen, daß Jesus der Christ ist im wahren Sinne des Wortes, in dem Hören und Nicht-

1) Hunnius: Exhortationis argumentum a facili sumtum usurpat apostolus.

hören auf die Christl. Wahrheit, liegt das Unterscheidungszeichen zwischen dem Geiste der Wahrheit (Ev. 15, 26. 16, 13.) und dem Geiste des Irrthums τῆς πλάνης 1 Thess. 2, 3. Statt des gewöhnlichen ἐκ τούτου liest Lachmann mit Cod. A. der Vulg. und Syr., ἐν τούτῳ. Da Joh. sonst ἐκ τούτου γινώσκειν niemahls hat, sondern regelmäßig ἐν τούτῳ γινώσκ., so möchte ich die Lachm. Lesart vorziehen. Das häufig vorangehende ἐκ konnte leicht auf ἐκ τούτου führen.

Man unterscheidet bey Joh. ein allgemeines und ein besonderes, Christliches ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι. Das erstere ist die nothwendige Bedingung des letzteren, vergl. Ev. 8, 47. Die Geburt aus Gott überhaupt, der göttliche Zug und Trieb, ist der Grund der Kindschaft Gottes in Christo. Johannes kann sich keinen Menschen mit göttlichem Triebe und Sinne denken, der sich nicht nach der Christlichen Wahrheit sehnte, und wenn das Wort Gottes zu ihm kommt, es gern hörte und aufnähme. Aber eben so kann auch nach seiner Meinung Niemand ein Christ werden ohne jenen Sinn und Trieb.

Achter Abschnitt.

Kap. 4, 7—Kap. 5, 5.

Ueber den Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem Vorhergehenden von 3, 23. an, vergl. zu 4, 1. Das praktische Resultat von 4, 1—6. ist: Lasset uns an dem echten Christlichen Glauben festhalten! Dem entsprechend folgt

V. 7. die Ermahnung ἀγαπῶμεν ἀλλήλους! Die Kindschaft Gottes (ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι) besteht in der durch die Christliche Erkenntniß von Gott vermittelten Aehnlichkeit mit Gott. Ist nun nach Christlicher Offenbarung das Wesen Gottes die Liebe, und die Liebe aus

Gott, so folgt, daß wer Gott erkennt und aus ihm geboren ist, die Brüder liebt, und umgekehrt, wer die Liebe übt, aus Gott geboren ist und ihn erkennt. Hierauf beruhet das ganze Folgende. Die Verbindung mit V. 6. führt darauf, V. 7. so zu fassen: Als solche, die aus Gott sind und ihn erkennen V. 6., lasset uns einander lieben; denn die Liebe (die Bruderliebe) ist nichts ἐκ τοῦ κόσμου V. 6., sondern ἐκ τοῦ θεοῦ, sie gehört zu dem Leben aus Gott, sie ist das wesentliche Kennzeichen der Kindschaft und Erkenntniß Gottes [1]). — Der Alex. Codex liest hinter ὁ ἀγαπῶν, — τὸν θεόν. Aber sowohl hier, als V. 8. steht ἀγαπῶν, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit V. 11. 20. und 21. lehrt, absolute von der Bruderliebe. So gebraucht auch Paulus ἀγάπη schlechthin von der Bruderliebe, vergl. 1 Kor. 13, 1. Phil. 2, 2.

V. 8. Gotteskindschaft und lebendige Erkenntniß Gottes bedingen einander V. 6., das eine wird in dem anderen immer mit verstanden. So ist also auch die Lesart ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὶν hinter ἀγαπῶν in Cod. 9. bey Griesbach offenbar falsch. Statt οὐκ ἔγνω — lesen A. 5. 13. 33. 63. u. s. w. zwar symmetrischer mit V. 7. γινώσκει. Aber eben dieß macht diese Lesart unwahrscheinlich. Cod. 31. hat ἔγνωκε. Allein der Aorist ist diplomatisch sicher. Der Unterschied ist nur der, daß der Aorist das Erkennen Gottes als Moment der Vergangenheit darstellt. Vielleicht ist der Ton, der darin liegt, so auszudrücken: Wer nicht liebt, hat Gott (noch gar) nicht kennen gelernt, weil Gott Liebe ist, vergl. V. 16. (Die Liebe als göttliches Prädicat in abstracto gedacht, daher ohne Artikel). Es kann Niemand, der Gott erkannt hat, die

1) Aeltere Interpreten, z. B. S. Schmid, verstehen das ὅτι als ratio — ab origine, ex qua etiam dignitas et excellentia amoris aestimanda est, — depromta. Dieß aber liegt nur mittelbar darin.

Brüder nicht lieben. Joh. setzt die Eigenschaft der Liebe als das Wesen Gottes, (ähnlich, wie 1, 5. und Ev. 4, 24.) weil Gott in der Erlösung durch Christum vorzugsweise als Vater, als Liebe erkannt wird.

V. 9. 10. Die Verbindung mit Vers 8. ist diese: Gott kann von uns als Liebe erkannt werden, denn [1]) sie ist geoffenbart: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν u. s. w. Vergl., was den Inhalt betrifft, Ev. 3, 16. 17. 1 Br. 5, 13. — Die Vergleichung mit V. 16. τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν könnte verleiten, ἐν ἡμῖν mit ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ zu verbinden, als nähere Bestimmung des Gegenstandes der göttlichen Liebe. Allein, wenn auch der mangelnde Artikel durch V. 17. ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν etwa entschuldigt werden könnte, immer würde in diesem Falle etwas Müssiges und Ungehöriges darin liegen. Zwey Handschriften (2. 30.) lassen es aus; ob es ihnen müssig schien? Bezieht man es auf ἐφανερώθη, so ist es zwar nichts im Zusammenhange Nothwendiges, aber doch etwas Bedeutsames. Es bezeichnet im Allgemeinen die Beziehung der Offenbarung der göttlichen Liebe. Aber es steht nicht für den reinen Dativ, den wir bey ἐφανερώθη 1, 2. haben, variirend mit ἐν ἡμῖν in 9. 13.; sondern entweder bezeichnet es den Kreis der Erscheinung überhaupt, unter uns, oder den Kreis der wirksamen Offenbarung, an uns; vergl. Ev. 9, 3. In beyden Fällen ist es gesetzt worden, um die oben angegebene Verbindung mit V. 8. anzudeuten. V. 10. wird die Größe der Liebe Gottes in der Sendung Christi noch besonders dadurch hervorgehoben, daß diese Liebe nicht etwa eine durch unsere Liebe in Gott erst geweckte Gegenliebe, (immer nur eine Liebe vom zweyten Range,) sondern vielmehr eine reine Gnadenliebe sey.

---

1) Einige Auctoritäten bey Griesbach haben ὅτι oder καὶ ὅτι vor ἐν τούτῳ, aber offenbar eine exeget. Lesart.

Darin, heißt es, besteht die Liebe Gottes, (ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη nämlich τοῦ θεοῦ), nicht (darin οὐκ ἐν τούτῳ, ὅτι) daß wir Gott (zuerst) geliebt, sondern (darin, ἐν τούτῳ, ὅτι), daß er uns (zuerst [1]) vergl. V. 19.) geliebt und aus Liebe seinen Sohn gesandt hat als Versöhnung (vergl. 2, 2.) für unsere Sünden, vergl. Ev. 3, 16. Röm. 5, 6 ff. 8, 32 ff. Joh. hat V. 9. ἀπέσταλκεν, eben so V. 14. Dort haben einige Handschriften ἀπέστειλε, wie hier V. 10. Der Unterschied ist nur der, daß ἀπέσταλκε das Gesandtseyn Christi schlechthin vergegenwärtigt, der Aorist V. 10. erzählend den Liebesact Gottes in der Sendung darstellt.

V. 11. enthält den vollen Schluß aus V. 9. 10. zu der Ermahnung V. 7. ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Die Hauptfrage ist hier, wie das καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν — zu fassen sey. Das Verpflichtungsmoment liegt allerdings in dem Beyspiele, Vorbilde der Liebesthat Gottes, aber dieß ist nach dem Zusammenhange der Stelle und mit Rücksicht auf 5, 1. 2. genauer so zu bestimmen: Sind wir durch die Sendung und Erlösung Christi Kinder Gottes geworden, so folgt aus der Idee der Kindschaft oder Aehnlichkeit Gottes, daß auch wir lieben, wie Er.

V. 12. ist die Auslegung streitig. Carpzov verbindet θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται mit V. 14. so, als hätte Joh. geschrieben: θεὸν μὲν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· — — ἀλλ' ἡμεῖς ἀληθῶς τεθεάμεθα, und dieß gemeint: nemo quidem deum conspicere naturam ἀόρατον potest in vita hac, nedum comprehendere. Ipse tamen indicia dedit sui amoris luculenta, praecipue eo, dum se praebuit conspiciendum in Iesu θεανθρώπῳ filio suo, quem in mundum miserat Ioan. 14, 9. Eundem et ego (Ioannes) et apostoli reliqui, discipuli etiam complures, vidimus omnes atque contemplati sumus 1, 1 sqq. Al-

1) Die Vulg. hat hier prior aus V. 19.

lein der so entstehende Zwischensatz ist nicht nur für den Joh. Styl zu lang und künstlich, sondern hat auch einen viel zu wesentlichen, zum Hauptfaden der Gedanken gehörigen Inhalt, als daß man ihn als Parenthese ansehen dürfte. Auch fehlen V. 12. und 14. alle Verbindungspartikeln, die auf eine gegenseitige Beziehung beyder Sätze auch nur von fern hindeuteten. Und endlich, das Wichtigste, der Satz θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται hat eine solche Unbedingtheit, daß, da alle Mittelgedanken über die Sichtbarkeit oder vielmehr Erkennbarkeit des verborgenen Gottes in Christo nach Analogie von Ev. 14, 9. fehlen, Vers 14. durchaus nicht als Beschränkung davon angesehen werden darf. Rickli, davon ausgehend, daß Joh. das Schauen Gottes in der Regel als symbolischen Ausdruck für die Erkenntniß Gottes gebraucht, faßt den Sinn und Zusammenhang so: Gott schauen, ihn unmittelbar erkennen, begreifen, ist dem Menschen hier nicht vergönnt: aber am höchsten und gewissermaßen auch unmittelbar erkennen wir ihn dem Gefühle nach, als seine wahren Kinder, wenn wir uns lieben, denn da bleibt Gott selber in uns und wir haben eine völlige Liebe zu ihm. — Dieß soll Beziehung haben auf die Pseudopropheten, die sich ein höheres Schauen Gottes anmaßten und damit vorgaben, Gott vollkommener zu lieben, als der gemeine Christ. — Allein, wenn dieß der Sinn und Zweck seyn sollte, mußte das polemische Moment bestimmter ausgedrückt, und im Gegensatz gegen das Nichtschauen Gottes unmittelbar die Liebe zu Gott hervorgehoben werden. Die dazwischen tretende Bruderliebe führt auf einen andern Sinn und Gegensatz, wozu V. 19—21. den Schlüssel giebt. Darnach scheint mir die richtige Auslegung diese zu seyn: Davon ausgehend, daß die menschliche Liebe ohne die Sichtbarkeit und unmittelbare Nähe ihres Gegenstandes sich nicht leicht entzündet und erhält, und um zu erklären, warum es V. 11. nicht heiße: da Gott uns so

sehr geliebt hat, so lasset uns ihn wieder lieben! sondern vielmehr: da Gott uns so sehr geliebt hat, so müssen auch wir uns einander lieben! — will Joh. offenbar dieß sagen: Unmittelbar kann der Mensch dem unsichtbaren Gott die Liebe, die derselbe gegen uns erwiesen hat, nicht vergelten, denn Niemand hat Gott jemahls gesehen (d. h. er ist für jeden unsichtbar; das Perfectum τεθέαται begreift Vergangenheit und Gegenwart, und das οὐδεὶς πώποτε verneint beydes). Wenn wir aber uns untereinander lieben (die Brüder lieben, die sichtbaren), so bleibt Gott in uns, wir bleiben seine Kinder, Gegenstände seiner Liebe, und so vollendet sich in uns durch die Liebe zu den Brüdern die Liebe zu Gott, dem unsichtbaren. So im Wesentlichen Oekumenius, Augustin, Grotius, Episcopius. — Zum Theil aus dogmatischer Aengstlichkeit, weil eine vollkommene Liebe des Menschen zu Gott eben nicht denkbar sey, erklären Calovius u. A. die ἀγάπη αὐτοῦ von der Liebe Gottes zu uns. Dagegen aber streitet der Zusammenhang. Die Liebe Gottes zu uns ist bereits vollkommen erschienen. Das ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει schließt allerdings die Liebe Gottes zu uns in sich, ja beydes ist wesentlich dasselbe. Daraus folgt aber nicht, daß καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ —, die Liebe Gottes, nur ein anderer Ausdruck des vorhergehenden Satzes sey. Hat V. 12. irgend eine erklärende Beziehung zu V. 11., und der Satz θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται einen Zweck, so muß ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελ. — die Liebe zu Gott seyn, denn diese liegt im Hintergrunde jenes Satzes. Auch setzt Vers 13. voraus, daß in V. 12. die Idee der Gegenseitigkeit zwischen uns und Gott enthalten ist. Wenn nun das Bleiben Gottes in uns die eine Seite ist, so muß auf der andern Seite die Liebe der Menschen zu Gott ausgedrückt seyn. Wie V. 13. das αὐτὸς ἐν ἡμῖν aus V. 12. unmittelbar aufgenommen ist, so muß das ἐν αὐτῷ μένομεν dem ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελ. entsprechen.

V. 13. bildet einen ähnlichen Schluß wie 3, 24. Daß wir in bleibender gegenseitiger Gemeinschaft mit Gott stehen, erkennen wir daraus, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat. — Was heißt dies in dieser Verbindung? Die thatsächliche Begründung oder Stiftung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und uns ist die Sendung Christi, vermöge der uranfänglichen Liebe Gottes, V. 9. 10. Die thätige Bewährung derselben von Seiten der Menschen ist die Christliche Bruderliebe, V. 11. 12. Allein jene Sendung ist zunächst ein Factum außer uns, welches uns bezeugt wird. Dasjenige, wodurch dieses Factum von uns innerlich aufgenommen, wodurch es eine Kraft des sittlichen Lebens in uns wird, ist der Geist, den uns Gott mitgetheilt hat, der Geist der Wahrheit. Im Besitz dieses Geistes haben wir ein sicheres Bewußtseyn der Kindschaft Gottes, der gegenseitigen Gemeinschaft mit Gott. — Man hat in dem Ausdrucke ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν die Pauliniſche διαίρεσις τῶν χαρισμάτων 1 Kor. 12, 4. 11. zu finden geglaubt. Allein dieß liegt gar nicht im Zusammenhange der Stelle, und der Gebrauch des δοῦναι ἐκ — Matth. 25, 8. lehrt, daß damit nichts weiter gesagt ist, als die Mittheilung aus der Fülle des göttlichen Geistes, woran der Mensch immer nur Theil hat.

V. 14. geht auf V. 9. und 10. zurück. Aber das Factum der Sendung Christi als Heiland der Welt wird hier zunächst von Seiten seiner historischen Gewißheit dargestellt. Es beruhet auf unmittelbarem Zeugniß der ersten Zeugen, vergl. 1, 1 ff. Ev. 1, 14. Aber wozu dieß? Die Verbindung mit dem Vorhergehenden scheint mir folgende zu seyn: Wenn für den Christen alle Kraft, aller Impuls zur Liebe für ihn in der Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum liegt, so ist vor allen Dingen nothwendig, daß die Wirklichkeit dieser Offenbarung außer Zweifel, und hinreichender Grund sey, daran zu glauben. Dieß Moment hebt Joh. V. 14. hervor, indem er seine eigene Er-

fahrung jener Thatsache gleichsam zur Bürgschaft stellt. — Demnach ist der Uebergang zu

V. 15. dieser: Wenn die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo hinreichende Gewißheit hat, so folgt, daß wer gläubig bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in bleibender Liebesgemeinschaft mit Gott ist. Der Satz ist in völliger Allgemeinheit gestellt. Aber seine hypothetische Form setzt auch den entgegengesetzten Fall. Hierin liegt der Uebergang zu

V. 16. Ich fasse ihn so: Und wie wir zu denen gehören, welche Christum bekennen, also die Liebe Gottes in Christo erkannt und geglaubt haben, so sind wir auch in bleibender Gemeinschaft mit Gott, der ewigen Liebe. — Der gleichlautende Anfang καὶ ἡμεῖς V. 14. und V. 16. ist darum nicht gleichbedeutend. Dort ist die Gemeinschaft der unmittelbaren Zeugen Christi gemeint, hier wegen V. 15. die Gemeinschaft der Bekenner, vergl. V. 6. 19. — Ev. 6, 60. heißt es umgekehrt πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν. Beyde Stellen sind nicht von der Art, daß man in dem Voranstellen des einen oder andern einen wesentlichen Unterschied zu entdecken vermöchte. Der wahre Glaube ist nach Joh. ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntniß eine gläubige. Beyde zusammen bilden die volle Christliche Ueberzeugung, so daß Joh., will er diese recht stark ausdrücken, beydes zusammenstellt, wobey es gleichgültig ist, ob das eine oder das andere voransteht. — In der Formel ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν — gehört ἐν ἡμῖν nicht zu ἀγάπη, die Richtung derselben ausdrückend, sondern zu ἔχει, gleichsam den Kreis, den Ort, worin, oder den Gegenstand, woran Gott, indem er Christum gesendet, seine Liebe erweis't; vergl. Ev. 13, 34. — Der Schluß des Verses faßt kurz V. 7—16. zusammen; woraus sich ergiebt, daß ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ von der Christl. Bruderliebe zu verstehen ist. — Hiernach bestimmt sich der Sinn und Zusammenhang von

V. 17. 18., wo Joh. die Christl. Liebe (Bruderliebe) in ihrer Vollendung darstellt. Aber er beschreibt ihre Vollendung nicht in ihrer äußeren Wirksamkeit unter den Menschen, sondern, wie sie sich in der religiösen Stimmung, im religiösen Bewußtseyn ausspricht, als volle Zuversicht und reine Furchtlosigkeit vor Gott. Dieß ist der Sinn und Zusammenhang der Stelle nur im Allgemeinen. Eine genauere Erörterung ist um so nothwendiger, da bey der Schwierigkeit der Construction ἐν τούτῳ — ἵνα, — ὅτι, der Undeutlichkeit und Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, endlich der Unsicherheit der Beziehung von καθὼς ἐκεῖνός ἐστι die Verschiedenheit der Auslegungen [1]) noch jetzt sehr groß ist.

Was die Structur des Satzes ἐν τούτῳ — ἵνα — ὅτι betrifft, so kann man sich rein grammatisch leicht darüber verständigen. — Joh. construirt allerdings in der Regel ἐν τούτῳ — mit folgendem ὅτι 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 13. 5, 2. Allein nach dieser Construction würde ἵνα — einen Zwischensatz bilden, der, wie er logisch nur dem folgenden Satze ὅτι — — subordinirt seyn würde, als eine Trajection angesehen werden müßte [2]). Ist nun eine solche für den Joh. Styl zu künstlich und ohne Beyspiel, so sieht man sich genöthigt, ἐν τούτῳ mit ἵνα zu construiren, den folgenden Satz aber ὅτι — — als Causalsatz dem παῤῥησίαι ἔχωμεν — unterzuordnen. Dieß ist um so unbedenklicher, da Joh. in sonst ganz unzweydeutigen Stellen Ev. 15, 8. 17, 2. 4, 34. ἐν τούτῳ mit ἵνα verbindet; ob gleichbedeutend mit ἐν τούτῳ — ὅτι — ist eine andere Frage. Allein es ist vor allen Dingen der Hauptbegriff des Satzes, die ἀγάπη μεθ' ἡμῶν näher zu bestimmen. Hierauf beruhet das ganze logische Verhältniß der Stelle.

1) Vergl. Episcopius und S. Schmid zu d. St.

2) So, als Trajection, bestimmen das Verhältniß des Satzes auch Grotius und S. Schmid.

Was zunächst die Leseart betrifft, so hat die Armen. Uebersetzung hinter ἀγάπη, αὐτοῦ offenbar aus V. 12.; deutlicher lies't die Vulgata charitas Dei [1]). Aber beyde Lesearten sind augenscheinlich nur exegetische Ergänzungen. Merkwürdig ist, daß einige Handschriften bey Matthäi μεθ' ἡμῶν weglassen, — unstreitig das willkommenste, wenn nur mehr und ältere Auctoritäten dafür wären und nicht der Verdacht einer Ausflucht durch Auslassung entstände. Ist der vulgäre Text sicher, und μεθ' ἡμῶν die einzige ausdrückliche nähere Bestimmung der ἀγάπη, so fragt sich, wie diese zu verstehen sey. Die richtige Auslegung muß Ausdruck und Zusammenhang vereinigt für sich haben.

Wäre die Liebe Gottes gegen uns, oder die Liebe zu Gott unter uns gemeint, so wäre, was zunächst den Ausdruck betrifft, in beyden Fällen der Mangel der Genitivbestimmung des Subjects oder Objects τοῦ θεοῦ oder αὐτοῦ vergl. V. 9. 12. 16. eben so schwer zu begreifen, als das höchst unbequeme und ungewohnte μεθ' ἡμῶν. Warum schrieb Joh. nicht ἐν ἡμῖν? Man hat zur Vertheidigung der ersteren Erklärung gesagt, 2 Kor. 13, 13. stehe — ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ — μετὰ πάντων ὑμῶν —. Aber der Fall ist ein ganz anderer; das μετὰ vereinigt dort die Beziehung der χάρις, ἀγάπη und κοινωνία und ist unmittelbar abhängig von dem ausgelassenen ἔστω oder ἔσται, vergl. 2 Joh. 3. Morus, indem er übersetzt, amor, qui in nobis est, h. e. noster amor erga Deum, beruft sich auf 2 Joh. 2., wo ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, gleichbedeutend stehe mit καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. Allein wird man sagen können, ἡ ἀλήθεια — μεθ' ἡμῶν lasse sich in ἡ ἀλήθεια ἡμῶν auflösen? — Aber vielleicht entspricht der Zusammenhang mehr als der Ausdruck, und dieser ist nach jenem zu deuten und zu ent-

1) Auch das Euchologium ω bey Matth. und die Sahid. Uebersetz. haben τοῦ θεοῦ.

schuldigen? Aus dem Schlusse von V. 16. läßt sich eben so sehr der Begriff der Liebe Gottes zu uns (ὁ θεὸς — ἐν αὐτῷ), als der Begriff der Liebe zu Gott (ἐν τῷ θεῷ μένει) entnehmen. Allein die Liebe Gottes zu uns kann Joh. nicht gemeint haben. Es ist unmöglich, sich diese in seinem Sinne irgendwo vollendeter zu denken, als sie in der Sendung seines Sohnes schon ist, vergl. 9. 10. — Gesetzt aber, Joh. hätte sich die Liebe Gottes gleichsam zwischen den beyden Endpuncten, der Sendung Christi, und der Erscheinung der Menschen im göttlichen Gericht gedacht, und zwar so, daß sie dort gleichsam angefangen habe, hier sich vollende, — wie will man damit das Folgende in Zusammenhang bringen? Grotius, indem er ἵνα παῤῥησίαν — für eine traiectio anticipata erklärt, versucht es so: Hic est summus gradus dilectionis Dei erga nos, si qualis in hoc mundo Chr. fuit, i. e. mundi odiis et propterea plurimis malis expositus, tales et nos simus. (Odia mundi — — testimonium sunt summi in nos divini amoris 1 Petri 2, 19. 4, 16.) Ideo Deus hoc sic disposuit, ut cum bona fiducia adpareamus in die iudicii —. Nam constans perpessio malorum ad exemplum Christi efficit, ut a Christo optima expectemus, quippe ipsi similes. — Allein selbst die traiectio anticipata zugestanden, so scheint doch unmöglich, hierin einen den Worten entsprechenden klaren Zusammenhang zu finden. Von der erziehenden göttlichen Liebe in der uns verordneten Gemeinschaft der Leiden Christi ist im ganzen Briefe nirgends eine Spur, und die Stelle selbst hat nicht die leiseste Beziehung darauf. — Eher könnte man sich denken, Joh. wolle als Gipfel der Liebe Gottes darstellen, daß wir Parrhesie haben können oder sollen am Tage des Gerichts. Aber wie schickt sich dazu das folgende ὅτι —? Wäre darin irgend etwas von Vergebung der Sünden gesagt, so ließe sich ein Zusammenhang denken. Allein in den Worten ist keine Spur davon.

Daß V. 17. die menschliche Tugend der Liebe gemeint sey, darauf weisen Vers 18. 19. und 20. aufs bestimmteste hin. Diese kann mehr und weniger vollkommen gedacht werden, mit und ohne Furcht. Haben nun παῤῥησία V. 17. und φόβος V. 18. ihre objective Beziehung auf Gott, so scheint unter der ἀγάπη μεθ' ἡμῶν allerdings unsere Liebe zu Gott verstanden werden zu müssen. Diese ist in ihrer Vollendung Vertrauen, Freudigkeit zu Gott, ohne alle Furcht. Damit läßt sich auch das folgende ὅτι — —, wenn es das Vorbild der Liebe Christi zu Gott ausdrückt, in Verbindung denken, sofern unsere Aehnlichkeit mit Christo Grund und Bedingung unserer Freudigkeit zu Gott ist. — Allein, wenn man sich auch an dem ungefügen μεθ' ἡμῶν und der Auslassung von τοῦ θεοῦ nicht stößt, der bestimmende Zusammenhang liegt doch nicht bloß in dem nächstfolgenden, sondern auch in dem vorhergehenden, ja in dem ganzen Abschnitte. Wenn nun das Hauptmoment in dem Vorhergehenden, wie in dem Folgenden nicht die Liebe zu Gott ist, sondern die Liebe zu den Brüdern, als die nothwendige Vermittlung von jener, wenn jene überall nur als die nothwendige Voraussetzung von dieser erscheint, diese aber als das eigentliche Gebot V. 21., ja endlich Christi Urbild in der Liebe von Joh. überwiegend auf die Bruderliebe bezogen wird 3, 16., so spricht nichts dafür, daß unter der ἀγάπη μεθ' ἡμῶν die Liebe zu Gott, zu verstehen sey.

Rickli findet den Ausdruck μεθ' ἡμῶν vorzüglich geeignet, die gegenseitige Liebe zwischen Gott und den Christen auszudrücken; dieser Begriff liege im Zusammenhang der Stelle s. V. 19. Allein der Ausdruck kann wenigstens nicht durch 1, 3. 7. gerechtfertigt werden. Denn 1, 7. steht μετ' ἀλλήλων mit κοινωνίαν ἔχειν von der Christlichen Gemeinschaft unter einander; und in der ersten Stelle drückt μεθ' ἡμῶν nicht die beyden Seiten der Gemeinschaft aus, sondern nur die eine, ὑμεῖς — μεθ' ἡμῶν.

Die Gegenseitigkeit zwischen Gott und den Menschen pflegt Joh. regelmäßig durch das wechselseitige εἶναι und μένειν ἐν — auszudrücken. Auch der Zusammenhang entspricht nicht, da im Folgenden doch immer nur die menschliche Seite des gegenseitigen Verhältnisses hervorgehoben wird. — Die Liebe Gottes zu uns erscheint V. 19. nur aus V. 9. 10. 16. wieder aufgenommen als bedingender Grund der Christlichen Bruderliebe V. 20. 21.

So bleibt nichts übrig, als auf die Auslegung der Stelle von der Bruderliebe zurückzugehen. Diese Auslegung wird zunächst durch den Zusammenhang des ganzen Abschnitts empfohlen. Die Idee der Christlichen Bruderliebe beherrscht das Vorhergehende V. 7—16. und das Folgende V. 20. und 21. Für diese ist die Liebe Gottes zu uns in Christo der objective, die Liebe des Christen zu Gott der entsprechende subjective Grund. Ohne die thätige Bruderliebe ist die Liebe zu Gott nur ein Anfang, der ohne lebendige Fortsetzung in sich selbst verschwindet und keine Wahrheit hat, V. 20. Wie sich die Liebe zu Gott in der Liebe zu den Brüdern bewährt und vollendet V. 12., so vollendet sich diese, oder weist ihre Vollendung auf in der παῤῥησία — ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Dieß ist V. 17. bis ὅτι — der aus dem Zusammenhange natürlich folgende Gedanke, eben wegen dieses Zusammenhanges und der Parallele 3, 20. 21. verständlich, auch wenn die ἀγάπη weder durch μεθ' ἡμῶν, noch durch irgend etwas anderes näher bestimmt wäre. Sucht man bey ἀγάπη einen näher bestimmenden Subjectgenitiv, so scheint er nach V. 18. u. 19. kein anderer, als ἡμῶν zu seyn. Joh. läßt denselben aus, eben weil er sich nach dem Zusammenhange von selbst versteht, auch wenn er durch das folgende μεθ' ἡμῶν nicht ersetzt wird. Mit diesen Worten aber bezeichnet Joh. die Wirkungssphäre der Christlichen Liebe, nämlich die Christliche Genossenschaft, Gesellschaft. Wie Eurip. Andr. 591 f. μετ' ἀνδρῶν und ἐν ἀνδράσιν wechselt, so hätte Joh. allerdings auch ἐν ἡμῖν

schreiben können. Allein dieß wäre zweydeutig gewesen und hätte den Begriff der Christlichen Gesellschaft nicht so unmittelbar ausgedrückt. Aber warum schrieb Joh. nach seinem Sprachgebrauche nicht deutlicher μετ' ἀλλήλων 1, 7., oder da er ἀγάπη immer mit dem Genitiv des Objects construirt, ἀλλήλων? Ich glaube gar nicht, daß Joh. die objective Gegenseitigkeit der Liebe ausdrücken wollte, sondern nur den Ort der Gemeinschaft, worin sich die menschliche Tugend der Liebe bewegt, und dafür war μεθ' ἡμῶν nach der Analogie von 2 Br. V. 2. das Entsprechendere. Da vor μεθ' ἡμῶν der Artikel fehlt, so ist μεθ' ἡμῶν mit τετελείωται zu verbinden, so daß damit genau genommen die Vollendungssphäre der Liebe bezeichnet wird, vergl. V. 9. ἐν τούτῳ ἐφαν. ἡ ἀγάπη τ. θ. ἐν ἡμῖν. — Ist 3, 19—22. die entsprechende Sach-Parallele der Stelle, so scheint Sinn und Verhältniß der folgenden Sätze dieses zu seyn: Darin erscheint die Liebe unter uns vollendet, (τετελείωται), wenn sie das Ziel erreicht, wohin sie streben soll, ἵνα, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, des göttlichen. In dieser Art wird ἵνα, den Zielpunct bezeichnend, mit vorangehendem ἐν τούτῳ gebraucht, Ev. 15, 8. 13. u. a. Joh. will sagen, so lange die Liebe unvollendet ist, haben wir auch keine volle Parrhesie, sondern in Beziehung auf den Tag des Gerichts noch Furcht vor Gott. Und eben daran, wenn noch irgend Furcht vor Gott in uns ist, merken wir, daß die Liebe noch nicht vollendet unter uns ist. — Es bedarf nach diesem allen kaum der Bemerkung, daß, wenn Hammond u. A. unter der ἡμέρα τῆς κρίσεως die gerichtlichen Untersuchungen und Verfolgungen von Seiten der Heidnischen Obrigkeiten verstehen, dieß eben so sehr wider allen Zusammenhang, als gegen den neutest. Sprachgebrauch ist. — Wenn nun Joh. hinzufügt, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ — so muß darin eine subordinirte Causalbestimmung für den vorher-

gehenden Satz liegen. In der Parallele 3, 19—22. bietet sich Aehnliches dar — → καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν u. s. w. —. Der Satz ὅτι — enthält die causale Bedingung, unter der wir Freudigkeit haben können. So wird mittelbar die Vollendung der Liebe von einer andern Seite bestimmt. Wie aber? Es ist nach der Analogie von 3, 3. 5. 7. unmöglich, unter ἐκεῖνος ein anderes Subject zu verstehen, als Christus. Dieser wird hier als das vollendete Vorbild menschlicher Liebe gedacht, nicht, wie er es war, so daß ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ aus dem Folgenden zu ergänzen wäre, sondern wie er es schlechthin ist ἐστι, — nämlich als Sohn Gottes. Indem bey ἡμεῖς ἐσμεν, ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ hinzugefügt wird, wird ein gewisser Unterschied zwischen uns und Christus angedeutet, der aus 3, 2. verständlich. Nach dieser Stelle, in ihrem ganzen Zusammenhange, 3, 1—10., verstehe ich die unsrige so: Sofern und weil wir, wie Christus, (der bey dem Vater ist, also nicht mehr in dieser Welt,) der Sohn Gottes ist, der heilige, gerechte, also der Liebende, eben so auch Kinder Gottes sind, und als solche in dieser Welt leben, d. h. dem heiligen Muster seiner Liebe 3, 16. nachstrebend, — haben wir die vollkommene Liebe, und in dieser die volle Freudigkeit zu Gott. In jeder andern, geringeren Liebe, ist Mangel an Aehnlichkeit mit Christo, an Kindschaft Gottes, und mit dem Mangel Furcht vor Gott, vergl. 3, 20. Hierin liegt der Uebergang zu

V. 18., worin Joh., auf den Hauptsatz V. 17. ἐν τούτῳ τετελείωται — ἵνα — zurückgehend, diesen näher bestimmt nach dem Gegensatze von παῤῥησία und φόβος, welcher sich schämt und scheuet, vergl. 2, 28. Wenn er nun zuerst so sagt: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, so sieht man aus dem Folgenden, daß er unter der ἀγάπη nicht die werdende versteht, sondern die vollendete, die Idee der Liebe. Der Ausdruck ἔξω βάλλει τὸν φόβον — zeigt

aber deutlich, daß die ἀγάπη die Christliche Bruderliebe ist, nicht die Liebe zu Gott. Denn von der letzteren in ihrer Vollendung kann nicht erst gesagt werden, sie stoße die Furcht vor Gott aus, denn sie hat sie gar nicht. Wohl aber schickt sich der Ausdruck, wenn ἀγάπη und φόβος zwey verschiedene, wiewohl zusammengehörige Gebiete und Beziehungen haben, jene die Beziehung auf die Menschen, dieser die Beziehung auf Gott. Für diese Auffassung spricht auch das Folgende: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβ., — welches ich so verstehe: die Furcht vor Gott schließt in sich Strafe, d. h. Strafbewußtseyn, somit also Bewußtseyn des Mangels an Bruderliebe im Christlichen Gewissen, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ vergl. 3, 20. Κόλασις von der göttlichen Strafe gebraucht s. Matth. 25, 46. 2 Makk. 4, 38. Da auch bey den Classikern die Bedeutung der Strafe gewöhnlich ist, und der Zusammenhang nach den Grundideen des Briefes keine Schwierigkeit hat, — so begreift man um so weniger, wie Grotius und L. Bos für nöthig halten konnten, jener, κόλουσιν — und ὁ δὲ κολουόμενος, dieser κώλυσιν zu conjecturiren. Beyde Conjecturen sind unnöthig und nehmen dem Gedanken alle Kraft und allen Zusammenhang. — Man hat sich an dem ὁ δὲ φοβούμ. gestoßen, einige wollen es ganz ignorirt wissen [1]), andere meinen, es stehe für οὖν [2]). Allein das δὲ hat, da der Satz keine Folgerung, sondern das letzte Glied des syllogistischen Zusammenhangs ausdrückt, sein vollkommenes Recht. — Wenn Dr. Bretschneider [3]) ὁ φόβος κόλασιν ἔχει so faßt: timor animum cruciat, so ist das nicht richtig. Von dem psychologischen Unbehagen der Furcht ist hier gar nicht die Rede, sondern davon, daß die Furcht

1) S. Conjecturen über d. N. T. v. Schulz zu d. St.

2) S. Kypke zu d. St.

3) Lexic. man. unter κόλασις.

vor Gott sich auf die göttliche ὀργὴ bezieht, welche jeden Mangel der Liebe straft. Daß aber ἔχειν von dieser objectiven Verbindung der Furcht mit der Strafe gebraucht werden könne, lehren die von Kypke zu d. St. angezogenen Beyspiele aus den Classikern, z. B. aus Demosthenes p. 613.: πράγματα αἰσχύνην καὶ ὕβριν τοσαύτην ἔχοντα, und aus Euripides Helen. 93. τὸ γάρ τοι πράγμα συμφορὰν ἔχει.

V. 19. Hier liest Lachmann: ἡμεῖς οὖν ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς πρῶτος — — Dieß ist vollständig die Lesart des Cod. A. Das οὖν wird auch noch von einigen Minuskeln (s. Griesbach) eingeschoben. Man wird es aber um so leichter für einen exegetischen Zusatz halten, da οὖν dem Joh. Briefe eben nicht sehr geläufig ist. Aber αὐτὸν hinter ἀγαπῶμεν wird nicht nur von 27. 29. 66. weggelassen, sondern was besonders wichtig ist, nach der Bentleyschen Collation auch von dem Vatic. Codex. Dagegen haben statt αὐτὸν einige Minuskeln bey Griesbach τὸν θεὸν, eben so beyde Syr. Uebersetzungen, die Kopt., Arm. und Vulg. Unter den Lat. VV. liest Leo einmahl Deum, einmahl invicem, die Aethiop. Uebersetzung aber verbindet nos invicem et amemus Deum. Darnach scheint mir unbedenklich, ἀγαπῶμεν ohne alles Object für die ursprüngliche, αὐτὸν aber und τὸν θεὸν für die spätere, exegetisch aus dem folgenden ὅτι αὐτὸς oder θεὸς — entstandene Lesart zu halten. Schon J. A. Bengel war dazu geneigt. Dann muß aber auch mit Cod. A. und andern weniger bedeutenden Zeugen ὅτι ὁ θεὸς gelesen werden. — Wenn wir nun den Text so constituiren: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς — —, so fragt sich zunächst, ob ἀγαπῶμεν als Indicativ oder Conjunctiv zu nehmen sey. Jenes ziehen Erasmus, Beza u. a. vor wegen des Zusammenhanges. Aber gerade dieser spricht für den auffordernden Conjunctiv. Der Indicativ könnte nur, wie 4, 6. so genommen werden, daß Joh. im Ge-

gensatz gegen ὁ φοβούμενος V. 18. sagen wollte: Wir sind ohne Furcht in der Liebe. In diesem Falle hätte er aber sagen müssen: Wir haben die vollkommene, furchtlose Liebe. Der Zusammenhang scheint mir vielmehr dieser zu seyn: Joh. geht, nachdem er den Satz V. 7. ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι erörtert hat, schließend auf diese Ermahnung zurück, und wiederholt den Lehrsatz V. 11. in ermahnender Form und kürzer. Das communicative ἡμεῖς bildet hier nur eine leise Antithese gegen ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς vergl. V. 11. Rickli sagt, es würde in diesem Falle die Anrede nicht fehlen, wie 4, 11. 3, 18. Allein dieß scheint mir kein sicherer Entscheidungsgrund zu seyn, da die Anrede mehr und weniger zufällig ist. Ich fasse demnach die Stelle so: Lasset uns lieben (nämlich die Brüder), denn Gott hat uns zuerst geliebt, (nämlich in der Sendung seines Sohnes). Diese Erklärung beruhet auf dem Verhältnisse des Satzes zu V. 7—11. Das räthselhafte Wort von V. 11. wiederholt sich. Es sollte, scheint es, auch hier lauten: Da Gott uns zuerst geliebt hat, so laßt uns ihn wieder lieben. In Beziehung hierauf zeigt nun Johannes

V. 20. und 21. vergl. V. 11., daß sich eben nur in der Bruderliebe die Liebe zu Gott bewähren könne V. 20. und solle V. 21. Bey V. 20. scheint er solche im Sinne zu haben, welche sich der lebendigthätigen Bruderliebe durch eine sittlich träge religiöse Gefühlsstimmung entzogen und den wahren, nothwendigen Zusammenhang der Liebe zu Gott und dem Nächsten verkannten. Er deckt den Widerspruch, die Unwahrheit (ψεύστης ἐστὶν), das Unnatürliche darin auf, indem er auf populäre Weise zeigt, wie die menschliche Liebe ihrer Natur nach das Sichtbare, das Nächste, den menschlichen Bruder sucht, und sich daran bewährt. Ἑώρακε ist beyde Mahle von der sinnlichen Wahrnehmung zu verstehen, und präsentisch gebraucht — das Vor Augen haben. Es liegt in V. 20. kein er-

schöpfender Beweis, wie ihn die ethische Theorie verlangt. Aber man sieht, daß Joh. in diesem natürlichen Verhältnisse der Christlichen Gottes- und Bruderliebe den Grund findet, daß das Christliche Gebot vollständig so zu fassen ist: ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν (die religiöse Grundstimmung des Christen) — ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Wiewohl die göttliche ἐντολή durch Christus verkündigt ist, so ist doch, wegen des vorangehenden, worin ὁ θεὸς der herrschende Begriff ist, ἀπ' αὐτοῦ hier auf Gott zu beziehen, vergl. 3, 23. Wenn Joh. Christum gemeint hätte, würde er nach V. 17. vielleicht ἀπ' ἐκείνου geschrieben haben.

Kap. 5, 1. geht Joh. auf die Verbindung zwischen der Liebe und dem Glauben, welche 3, 23. ausgesprochen war, zurück, und sucht von hier aus jenes Gebot von dem Zusammenhange zwischen der Gottes- und Bruderliebe anschaulich zu machen. Der Christliche Glaube ist nach Joh. das volle Bewußtwerden der Kindschaft Gottes. Wie nun in der irdischen Familie das Kind von Natur den Vater liebt, diese Liebe aber die Wurzel, der Grund der Geschwisterliebe ist, eben so ist in der Familie der Kinder Gottes die Liebe zu dem gemeinsamen Vater im Himmel das Grundgefühl Aller, woraus die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern Gottes, hervorgeht.

V. 2. Wie die Bruderliebe die nothwendige Manifestation der Gottesliebe ist, so ist diese wiederum der Grund von jener. Die echte Liebe zu den Brüdern, den Kindern Gottes, beruhet auf der echten Liebe zu Gott, diese aber bestehet in der Treue gegen die göttlichen Gebote. Diese Gebote aber sind zusammengefaßt in der Liebe. Nicht von äußeren Kennzeichen ist hier die Rede, sondern von dem inneren Bewußtseyn, der inneren Erkenntniß und Begründung der einen Liebe durch die andere. Es kann also V. 2. angesehen werden als

antithetische Parallele, oder Inversion [1]) zu V. 1. und 4, 20., und als Vollendung des Gedankens, daß die Liebe zu den Brüdern und zu Gott wesentlich Eins sey. So ist nicht nöthig, mit Carpzov ἀγαπῶμεν beyde Mahle als Futurum 2. zu nehmen und ὅταν durch quamdiu zu übersetzen [2]), was beydes grammatisch unrichtig ist. Das erste ἀγαπῶμεν ist Indicativ, das zweyte zu ὅταν gehöriger Conjunctiv, und ὅταν Zeit- und Bedingungspartikel zugleich, wann, im Falle, daß. Eben so wenig ist Ursach, mit Mangey ὅτι und ὅταν zu vertauschen [3]), noch auch mit Grotius die Sätze so zu transponiren: ὅτι ἀγαπῶμεν τὸν θεὸν, ὅταν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ ἀγαπῶμεν [4]). Durch diese Transposition entstände eine unnöthige Wiederholung von V. 1., und während sich jetzt V. 3. an V. 2. natürlich anschließt, müßte man, wenn Joh. geschrieben hätte, wie Grotius wünschte, die Verbindung immer erst suchen. Statt τηρῶμεν lesen Cod. B. und mehrere Minuskeln bey Griesb. ποιῶμεν. Lachm. hat es aufgenommen. Aber der Joh. Sprachgebrauch, der regelmäßig τηρεῖν τὰς ἐντολὰς hat, gilt hier mehr, als selbst Cod. B. [5]).

V. 3. αὕτη γὰρ — τηρῶμεν soll die Verbindung von ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν und καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν V. 2. näher erklären. Sofern in der ἀγάπη τοῦ θεοῦ ein Streben gedacht wird, bezeichnet ἵνα das Ziel dieses Strebens. Man könnte den Ton, den das

1) Oekumenius: ἀντιστρόφως χρῆται τῷ λόγῳ.

2) Carpzov: Hoc indicio intelligemus, nos amaturos esse Dei filios, quamdiu Deum amaverimus, illiusque doctrinis obtemperaverimus.

3) S. Conjecturen über das N. T. von Schulz zu d. St.

4) Grotius — traiectionem — ego libenter facerem, si librum aliquem veterem haberem auctorem.

5) Nur Apok. 22, 14. findet sich οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, aber die Lesart der besseren Mspte ist: οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, wie auch Lachmann liest.

ἵνα angiebt, vielleicht so ausdrücken: Dahin geht das Streben der Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten. Ermuthigend setzt Joh. hinzu: Aber seine Gebote sind nicht schwer, βαρεῖαι, vergl. Matth. 11, 30. Alle Schwierigkeit im Halten der göttlichen Gebote liegt in dem Widerstande, in der Herrschaft der vom göttlichen Leben entfremdeten Welt in uns und Andern, (ἐπιθυμ. τ. κόσμου oder τῆς σαρκὸς, wie Paulus sagt). Für den also, der aus Gott geboren ist, (das höhere Lebensprincip, vergl. 4, 4., das göttliche πνεῦμα, in sich herrschend gemacht hat), sind die Gebote Gottes nicht schwer. Dieß ist der Zusammenhang mit

V. 4. Denn ὅτι [1]) Alles (πᾶν τὸ γεγ. vergl. Ev. 6, 39. 17, 2. für πᾶς ὁ γεγ., aber die Totalität stärker ausdrückend), was aus Gott geboren ist, überwindet (durch die Kraft des neuen höheren Lebens) die Welt, d. h. alles dem göttlichen Willen Widerstrebende in und außer dem Menschen. Dieß genauer bestimmend, fügt der Apostel hinzu: Der Sieg, der die Welt (in uns, die wir aus Gott geboren sind) überwand, νικήσασα, (vergl. 4, 4. 2, 13. 14. νενικήκατε) ist unser Glaube, daß Jesus der Christ ist, vergl. 5, 1. Die emphatische Brevilo-quenz ἡ νίκη — ἐστιν ἡ πίστις (vergl. 2, 25.) wird

V. 5. aufgelöst. Statt aber den Satz, daß der Glaube die Welt überwindet, genauer zu erweisen, wendet sich Joh. an das unmittelbare Bewußtseyn, die Erfahrung seiner Leser, und ruft aus: Wer anders, als der an Christum Gläubige, überwindet die Welt? — Wie aber der Glaube an Jesum den Sohn Gottes, den Sieger über die Welt Ev. 16, 33., die Welt überwindet, ist nach Joh. nur daraus zu begreifen, daß in dem Glauben das Princip und die Macht der Kindschaft Gottes liegt. — Den rhetorischen

1) Die Conjectur von R. Bentley ἔτι ist nicht nur unnöthig, sondern auch wider den Zusammenhang der Stelle.

Charakter der Stelle verkennend lesen einige Auctoritäten δὲ, andere γάρ. —

Neunter Abschnitt.

Kap. 5, 6—12.

In Beziehung auf die Schwankungen des Glaubens in den Gemeinden zeigt nun Joh. in der Kürze, daß der Glaube an Jesum den Christ hinlänglich begründet sey und auf einem dreyfachen Zeugnisse Gottes beruhe, dem Niemand sich entziehen könne, ohne sich mit Gott in Widerspruch zu setzen und des ewigen Lebens verlustig zu gehen.

V. 6. [1]) Was die Lesart betrifft, so ist allein beachtungswerth [2]), daß AG. 40. 65. u. a. den Artikel vor Χριστὸς weglassen. Die Formel Ἰησοῦς Χριστὸς ist Ein aus dem Eigen- und Amtsnamen zusammengewachsener Personalbegriff. Der Artikel vor Χριστὸς sondert dieses als Prädicat von Ἰησοῦς, vergl. 2, 22. 5, 1. Diese Variante ist nicht ohne Einfluß auf die Construction der Stelle, die wegen des doppelten, wie es scheint, Prädicatsatzes ὁ ἐλθὼν — und Ἰησοῦς (ὁ) Χριστὸς, und der Zweydeutigkeit der Beziehung von οὗτος eigenthümliche Schwierigkeiten hat. Aehnlich ist 2, 22. Knapp construirt den Satz so: οὗτός (ὁ υἱὸς τ. θ.) ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, ὁ ἐλθὼν —. Allein erstlich kann οὗτος im Vorhergehenden seine Beziehung nur auf das Subject Ἰησοῦς, nicht das

1) Vergl. Knapp. Comment. in locum 1 Ioan. V, 6—11. in den Script. v. arg. p. 155 sqq.

2) Einige wenige Handschriften bey Matth. lesen statt αἵματος, πνεύματος, ja Cod. A. und mehrere Minuskeln αἵματος καὶ πνεύματος. Allein es liegt am Tage, daß nur falsche exegetische Combinationen mit dem Folgenden V. 7. 8. und mit Ev. 3, 5. zu diesen Abweichungen Anlaß gegeben haben, s. Matth. N. T. zu d. St.

Prädicat ὁ υἱὸς τ. θεοῦ haben; sodann aber würde, weil ὁ Χριστὸς und ὁ υἱὸς τ. θ. wesentlich dasselbe sind, die verwirrende Tautologie entstehen, daß Joh. sagte: der Sohn Gottes sey Jesus der Christ; endlich muß aus der Stellung des ὁ ἐλθὼν — und der Art, wie dieß nachher weiter entwickelt wird, geschlossen werden, daß ὁ ἐλθὼν — das Hauptprädicat seyn soll. Ich glaube daher, den Satz so fassen zu müssen, daß οὗτος auf Ἰησοῦς V. 5. hinweist, und ὁ ἐλθὼν das dazu gehörige, den Christusbegriff, oder den Begriff des Sohnes Gottes bestimmende und beweisende Hauptprädicat ist. Da nun οὐκ ἐν τῷ ὕδατι — u. s. w. sich logisch unmittelbar an ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος anschließt, so kann das dazwischen liegende Ἰησοῦς (ὁ) Χριστὸς nur Apposition seyn, wenn der Artikel unecht ist, Apposition des Subjects οὗτος, welches dann nur vollständiger und deutlicher ausgedrückt wird, oder, wenn der Artikel echt ist, Apposition des ganzen Satzes οὗτος — — αἵματος, so jedoch, daß der eigentliche Nachdruck auf dem durch ὁ ἐλθὼν u. s. w. erwiesenen Prädicat ὁ Χριστὸς, liegt. Da der Artikel diplomatisch hinlänglich geschützt ist, so ziehe ich diese Construction um so mehr vor, da es bey ihr leichter wird, den folgenden Satz anzuknüpfen. Denn, wiewohl οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον — auf ὁ ἐλθὼν — zurückgeht, so glaube ich doch, daß Joh. ohne die Apposition vielleicht das δι' ὕδατος κ. αἵματος wieder aufgenommen hätte. Der Prädicatbegriff ὁ Χριστὸς gestattete ihm aber, mit ἐν statt διὰ fortzufahren, vielleicht mit einer gewissen Brachylogie: Jesus ist der Christ, der Messias, nicht bloß ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι —. Allerdings entsprechen einander διὰ und ἐν, und beydes mit ἔρχεσθαι verbunden, bezeichnet in der Regel die Begleitung, die Art des Kommens [1]). Diese Bedeutung mag auch hier zum Grunde liegen. Aber Joh. hat wohl

1) Vergl. Winers Grammat. §. 51. u. 52.

mehr hineingelegt. Das διὰ wenigstens drückt dasjenige aus, wodurch Jesus als Christ, als Sohn Gottes gekommen ist und sich geltend gemacht hat. Hebr. 9, 12. vergl. 25. u. 7. findet wohl Aehnliches Statt. So könnte auch ἐν mehr bezeichnen, worin oder wodurch sich der Messias erwies. — Nachdem zuerst δι' ὕδατ. κ. αἵμ. artikellos gesetzt ist, wird, da durch die Appositon Ἰησ. ὁ Χριστὸς beydes schon im Gedanken näher bestimmt ist, im Folgenden der Artikel aufgenommen und festgehalten.

Daß die symbolischen Ausdrücke ὕδωρ und αἷμα aus der alt- und neutestamentlichen Symbolik überhaupt, insbesondere aber aus der Johanneischen zu erklären seyen, darin stimmen Alle überein. Was sie aber an dieser Stelle bedeuten, darüber ist große Uneinigkeit [1]).

Suchen wir vor allen Dingen aus dem allgemeinen Eindrucke und Zusammenhange des Ganzen diejenigen hermeneutischen Gesichtspuncte zu gewinnen, wonach wir bey der Beurtheilung der verschiedenen Auslegungen sicher verfahren können.

1. Da die Stelle kein spezielles polemisches Moment enthält, sondern, wie aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden V. 1—5. und Folgenden V. 13. deutlich hervorgeht, durchaus nur den Zweck hat, den Glauben der Christen an den Sohn Gottes zu rechtfertigen gegen den Unglauben überhaupt, so folgt, daß die Deutung der schwierigen Ausdrücke aus irgend einem speziellen und unmittelbaren polemischen Zwecke des Briefes falsch sey. 2. Der Zusammenhang fordert die Beziehung von ὕδωρ und αἷμα nicht sowohl auf etwas Eigenschaftliches in der Person, sondern vielmehr auf etwas Thatsächliches in der ἀποστολὴ dem ἔρχεσθαι Jesu Christi. Wäre etwas der ersteren Art gemeint, so würden ὕδωρ und αἷμα nicht als

1) S. Matth. Polus Synopsis criticorum et commentatorum zu d. St. S. Schmid, Calovius, Wolf zu d. St.

etwas für sich Bestehendes und außer Christo für die persönliche Würde desselben Zeugendes dargestellt werden. Das Thatsächliche aber, was hier gemeint ist, muß von der Art seyn, daß darin, den Weissagungen des A. T. und den damahligen Erwartungen von dem ἐρχόμενος gemäß, die vornehmsten und wesentlichsten Beglaubigungsmomente für die Messianität Jesu enthalten sind, und zwar in besonderer Beziehung auf die versöhnende Thätigkeit, oder die reinigende, weltüberwindende Kraft Christi. 3. Durch den nachdrucksvollen Zusatz: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι — giebt Joh. zu verstehen, daß er solche Thatsachen im Leben Jesu gemeint habe, die factisch irgendwie auseinander lagen, deren jede für sich ein Messianisches Beglaubigungsmoment enthielt, die aber, in ihrer Bedeutung wesentlich Eins und einander ergänzend, nur vereinigt mit einander und mit dem πνεῦμα erst die volle μαρτυρία τοῦ θεοῦ für die Messiaswürde Jesu Christi gewähren konnten. 4. Endlich aber können unter ὕδωρ καὶ αἷμα nur solche Thatsachen gemeint seyn, die ohne nähere Bezeichnung von den Lesern in Erinnerung an die Geschichte Jesu und im Zusammenhange der Johanneischen Symbolik leicht verstanden werden konnten.

Ist dieß richtig, so folgt, daß die Deutung von Klemens v. Alex. [1]), der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio versteht, viel zu unbestimmt und willkührlich ist. Eben so irrig ist die, fast möchte man sagen, chemische oder physiologische Auslegung, nach der ὕδωρ καὶ αἷμα und sogar πνεῦμα Ausdruck der irdischen (animalischen) Geburt und Natur Jesu seyn, und darin eine antidoketische oder antignostische Beziehung liegen soll. So behauptet z. B. Wetstein, auf Aussprüche alter Aerzte gestützt, durch ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα werde hier die

1) S. Adumbrationes zu d. St.

dreyfache Substanz des animalischen Menschenlebens Christi bezeichnet, und der antidoketische Sinn der Stelle sey der: Probavit se non phantasma, sed verum hominem esse, qui ex spiritu, sanguine et aqua sive humore constaret vergl. Ev. 19, 34. 35. Da aber πνεῦμα hier durchaus keine physiologische Beziehung haben kann, so will Schultheß [1]) zwar πνεῦμα als Zeugniß der Göttlichkeit Jesu gelten lassen, aber nachdem er erklärt hat, ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος sey so viel, als ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς 4, 1. [2]) und ἔρχεσθαι heiße hier nasci, giebt er den antignostischen Sinn der Stelle so an: „Wasser und Blut sind Zeugen der animalischen Natur, der Menschheit Christi für die sinnliche historische Erkenntniß eines Jeden bey der Geburt und auch bey dem Tode Christi, da Wasser und Blut aus seiner Seite rann, woher man auf sein Gekommensеyn durch Wasser und Blut schließen konnte, Ev. 19, 34." — Aber diese antidoketische oder antignostische Tendenz ist erst hineingetragen. Nicht, daß Christus wahrer Mensch, sondern vielmehr, daß er der Sohn Gottes sey und sich als solchen beglaubigt habe, will Joh. beweisen, vergl. V. 5. 9. Aber angenommen, Joh. polemisire hier gegen den Doketismus, warum schreibt er nicht, wie 4, 1.: ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, oder, wie Ev. 1, 14., σὰρξ γενόμενος, oder ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι ἐλθών? Biblische Symbolik und Sprachgebrauch, insbesondere des Johannes, müssen hier entscheiden. Wo aber bedeutet ὕδωρ im A. T., wo im N., wo bey Joh. das animalische Lebensprincip? Oder wo steht es dieses bezeichnend mit αἷμα zusammen, etwa für σάρξ καὶ αἷμα? Ev. 19, 34. ist ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ nicht sowohl Zeichen des animalischen Lebens, als vielmehr des wirklich erfolgten

1) Die bibl. Lehre v. Abendmahl S. 344—349.

2) Wer im Fleisch gekommen ist, sagt Schultheß, der ist aus Fleisch geboren, ἐξ αἱμάτων, δι' ὕδατος καὶ αἵματος, τοῦ λεχωΐου gekommen.

Todes Christi. Auch bezeichnet Joh. das aus etwas geboren werden Ev. 3, 5. 6. durch γεννηθῆναι ἐκ —, niemahls durch ἔρχεσθαι διὰ oder ἐν. — Da ferner nach jener Erklärung ὕδωρ καὶ αἷμα zusammengehören, so hat das nachdrucksvolle οὐκ ἐν τῷ ὕδατι — καὶ τῷ αἵματι entweder gar keinen, oder einen sehr abstrusen Sinn. Schultheß meint zwar, es sey dieser Zusatz gegen Gnostiker gerichtet, die zwar von einem Kommen Christi durch übersinnliches Wasser, aber nichts von einem Kommen desselben durch Blut wissen wollten, weil sie das Blut dem bösen Princip zuschrieben. Aber wer kann beweisen, daß solche Gnostiker, wenn es damahls solche gab, im Gesichtskreise des Briefes standen?

Bey weitem die meisten Ausleger sind darin einverstanden, daß wie αἷμα irgend eine Beziehung haben müsse auf den Tod Jesu, so ὕδωρ in irgend einem Sinne als Symbol entweder der Reinheit, oder der Reinigung Jesu zu nehmen sey. Grotius verstand unter ὕδωρ die Reinheit des Lebens Jesu, vitam purissimam, oder vielmehr das symbolische Zeichen dieser Reinheit in der Taufe Johannis. Aber nirgends, auch nicht Ezech. 36, 25., worauf Gr. sich beruft, bezeichnet ὕδωρ, so gestellt, die Reinheit, sondern überall, wo es in dieser Beziehung im A. und im N. T. vorkommt, ist es das Element der Reinigung, vergl. Ev. Joh. 3, 5. 25. 13, 5. 10. Tit. 3, 5. Hebr. 9, 19. 10, 22. 23. Genes. 35, 2. Lev. 14, 5 ff. Matth. 27, 24. — Aber gesetzt, die biblische Symbolik wäre nicht dagegen, so erlaubt der Zusammenhang nicht, unter ὕδωρ etwas persönlich Eigenschaftliches in Christo zu verstehen.

Schon Tertullian [1]) bezog ὕδωρ auf die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer. Eben so Oekumenius, Theo-

1) De baptismo Cap. 16.

phylakt, einige Scholien bey Matthäi [1]), und in der neueren Zeit Jak. Capellus, Heumann, Stroth [2]), Lange, Ziegler [3]) u. A. Das Hauptargument dieser Auslegung ist, daß, weil Gott dem Täufer bey der Taufe Jesu bezeugt habe: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα! — der Evangelist das Wasser der Taufe als μαρτυρία τοῦ θεοῦ anführe. Aber schon Knapp wendet mit Recht dagegen ein, daß ἐλθὼν δι' ὕδατος und ἐν ὕδατι, in diesem Sinne viel schicklicher von Joh. dem Täufer gesagt werde, als von Christo, der da kam, um sich von jenem taufen zu lassen. Auch war ja nicht die Taufe Jesu im Jordan (das Wasser), als vielmehr die Stimme Gottes bey derselben das Zeugniß Gottes für den Sohn. Joh. hätte also in diesem Falle sagen müssen, nicht ὕδωρ, sondern φωνὴ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ὕδατι. Auf jeden Fall aber ist klar, daß bey dieser Auslegung die eigenthümlich symbolische Bedeutung von ὕδωρ, nämlich die des Reinigens um so mehr wegfallen würde, da Jesus sich ja nicht taufen ließ, um sich zu reinigen, sondern nur um, wie er selbst sagte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.

Allein richtig ist, unter ὕδωρ die von Christo verordnete Taufe als Symbol der μετάνοια, der παλιγγενεσία oder der sittlichen Reinigung zum Eintritt in die βασιλ. τοῦ θεοῦ, zu verstehen [4]). Denn, da αἷμα das Blut Christi ist und eine symbolische That des Erlösers bedeutet, so muß auch ὕδωρ das Wasser Christi seyn und eine symbolische Handlung oder eine darauf sich beziehende Anordnung Christi bezeichnen. Auch spricht für diese Ausle-

1) S. d. Scholion d. Maximus p. 138. und das Scholion in Cod. H. und D. und in der catena inedita p. 230.

2) In Eichhorns Repertorium Bd. 12. S. 64.

3) In Gablers neuest. theol. Journal Bd. 3. S. 111.

4) So Beza, Calvin, Piscator, Calovius, Wolf, Carpzov, Beausobre, Knapp.

gung so der Sprachgebrauch wie die Symbolik des N. T. überhaupt und des Johannes insbesondere, vergl. AG. 10, 47. Ephes. 5, 26. Hebr. 10, 22. Tit. 3, 5. 1 Petri 3, 21. und Joh. Ev. 3, 5. Man erwartete von dem Messias und dessen Vorgängern eine allgemeine Reinigung, eine Einweihung des neuen Reiches durch das Symbol der Wassertaufe, vergl. Joh. 1, 25. [1]) Matth. 3, 7. [2]) Luk. 3, 7. (Zach. 13, 1.). Da nun Jesus von Anfang seines Lehramtes an taufte und taufen ließ, Luk. 3, 23. 4, 1. Ev. Joh. 3, 22—26. 4, 1., und die Taufe als bleibendes Einweihungssymbol zu seinem Reiche verordnete, so findet Johannes in diesem ὕδωρ ein besonderes, den Erwartungen von dem Messias thatsächlich entsprechendes Zeugniß für die Messianische Würde Jesu.

Viele nun, die unter dem ὕδωρ die Taufe Christi verstehen, meinen, αἷμα müsse dem entsprechend das zweyte Sakrament der Kirche, das heilige Abendmahl, als das Symbol des Todes Christi, bedeuten [3]). Aber weder der neutestamentliche, noch der patristische Sprachgebrauch, noch viel weniger der Zusammenhang begünstigen oder erlauben diese sakramentliche Auslegung. Niemahls kommt weder im N. T., noch bey den Vätern, αἷμα schlechthin als symbolische Bezeichnung des Abendmahls vor. Und was den Zusammenhang betrifft, so ist klar, daß nur solche ἔργα des Messias gemeint seyn können, die, in unmittelbarer Beziehung auf alttestamentliche Vorbedeutungen und Weissagungen, nach der damahligen Messiasidee der Juden, als Elemente des Messianischen Werkes anzusehen sind, wozu aber Niemand das Abendmahl, das immer nur eine abgeleitete Bedeutung oder mittelbare Beziehung hat, wird rechnen wollen. — Offenbar nur der Tod Christi selbst und

1) S. Lightfoot Hor. Hebr. et Talm. zu d. St.

2) S. Wetstein zu d. St. und Schoettgen Hor. Hebr.

3) S. S. Schmid, Wolf, Carpzov u. A.

unmittelbar kann unter αἷμα verstanden werden. Wenn es nun aber gilt, das bezeugende Moment in dem Tode Jesu näher zu bestimmen, so sind die Meinungen darüber wieder sehr verschieden. Stroth findet die μαρτυρία in dem Bekenntniß des heidnischen Hauptmannes, Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. Aber dieß war keine μαρτυρία τοῦ θεοῦ, und überhaupt nur ein untergeordneter, nicht allgemein bekannter, Nebenumstand, den Joh. auf keinen Fall αἷμα schlechtweg genannt haben würde. Ziegler und Lange meinen, Joh. denke hier an die den Tod Jesu begleitenden wunderbaren Begebenheiten und Folgen, vorzüglich an die Auferstehung und Himmelfahrt. Allein zu geschweigen, daß Joh. der Himmelfahrt nirgends gedenkt, würde er wohl, hätte er an die Auferstehung und dergl. gedacht, so unverständlich und unverständig, bloß von dem αἷμα gesprochen haben, das er eigentlich nicht meinte, von der ἀνάστασις und δόξα des Herrn aber, die er meinte, gar nicht? Storr findet die μαρτυρία Gottes im αἷμα darin, daß Jesus den Tod litt für sein gerichtliches Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sey. Aber dieß war eben das Zeugniß Christi selbst, nicht Gottes. Meinte Joh. so etwas, so mußte er sich deutlicher ausdrücken. Αἷμα schlechthin konnte kein Mensch davon verstehen.

Sowohl die Zusammenstellung des αἷμα mit dem reinigenden ὕδωρ, als auch die Vergleichung unserer Stelle mit 1, 7., wo es heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, — vergl. Offenbar. 1, 5. 5, 9. 7, 14., giebt deutlich zu erkennen, daß Johannes unter αἷμα nichts anderes verstanden habe, als den reinigenden und erlösenden Tod Christi, das αἷμα ῥαντισμοῦ Hebr. 12, 24. 1 Petr. 1, 2. Ein Scholion bey Matthäi [1]) sagt schon sehr richtig: τὸ μὲν (δι' ὕδατος) ἐν τῷ βαπτίσματι, τὸ δὲ (δι' αἵμα-

1) Pag. 137.

τος) ἐν τῷ σταυρῷ, ἀμφοτέροις ἡμᾶς καθαίρων. Das volle Verſtändniß unſerer Stelle aber ergiebt ſich erſt aus der Vergleichung von Hebr. 9, 19. 22 ff. 10, 22. vergl. Levit. 14, 5 ff. Schon im Moſaiſchen Geſetz gab es eine doppelte Art der Reinigung, die eine durch Waſſer, die andere durch Blut: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις Hebr. 9, 22. Da nun von dem Meſſias die vollkommenſte Reinigung und Erlöſung erwartet wurde, und Chriſtus dieſe wirklich geleiſtet hat durch ſeinen Tod (den Mittelpunct, oder Stiftungsmoment der καινὴ διαθήκη, vergl. Kol. 1, 21. 22. 1 Petri 1, 2. 18. 2, 24. u. a.), ſo iſt klar, daß Joh. nur in dieſem und keinem andern Sinne ſagen konnte: ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος — [1]). Eben deßhalb aber, weil ὕδωρ gleichſam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung (ἀπολύτρωσις, ῥαντισμὸς) aber in dem αἷμα liegt, ſetzt Joh. nachdrucksvoll hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (damit allein erſchien Joh. der Täufer und war alſo nicht der Meſſias, Matth. 3, 11.) ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι [2]).

Das folgende: καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν wird gewöhnlich ſo genommen: Und auch der Geiſt bezeugt, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt. Richtiger, beſon-

1) Ganz im Geiſte dieſer Symbolik heißt es in den Amphilochiis des Photius (in Wolfii curis Tom. V. p. 704.) zu Ev. Joh. 19, 34.: τοῦτο μὲν ἡμῖν δύο βαπτίσματα καινουργούμενός τε καὶ προτυπῶν, ἐν μὲν τῷ δι' ὕδατος, ἕτερον δὲ τὸ δι' αἵματος. Vergl. damit Apollinarius in der Catene zu Joh. 19. p. 444.

2) So ſtellt auch Barnabas in ſ. Br. Kap. 11 ff. ὕδωρ und σταυρὸς als die beyden Hauptpuncte der Meſſianität Jeſu zuſammen, die im A. T. vorbedeutet ſeyen: ζητήσωμεν — εἰ ἠμέλησε τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος (d. i. die reinigende Waſſertaufe) καὶ τοῦ σταυροῦ (d. i. der Tod Jeſu zur Vergebung der Sünden), wie es Cap. 5. in der alten Lat. Ueberſ. heißt: propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius.

ders wegen des τὸ (μαρτυροῦν), und weil von dem Wasser und dem Blute noch nicht gesagt war, daß sie Zeugniß geben, scheint mir der Satz so erklärt werden zu müssen: Und diesem mit dem Wasser der Taufe und dem Blute der Versöhnung gekommenen Jesus Christus giebt der Geist das bestätigende Zeugniß (τὸ μαρτυροῦν), daß er der Sohn Gottes ist. Gegen diese Erklärung streitet nicht, daß V. 8. beydes (Wasser und Blut) zu den Zeugnissen ausdrücklich mitgezählt wird; denn erst durch das πνεῦμα werden beyde, die an sich nichts bezeugen, ebenfalls Zeugnisse. Zusammenhang und Sprachgebrauch zwingen, unter πνεῦμα den heiligen Geist, den Geist Gottes zu verstehen. Hierin sind fast alle Ausleger Eins, aber in der näheren Bestimmung des bezeugenden Moments im πνεῦμα weichen sie wieder sehr von einander ab. Stroth und Ziegler stimmen darin mit einander überein, daß τὸ πνεῦμα, wenigstens das erste Mahl, in πνευματικὸς aufzulösen, und von dem Evangelisten Johannes, als dem Gott begeisterten Lehrer und Apostel, zu verstehen sey. Dieser nämlich zeuge für die Messianität (ähnlich wie Ev. 19, 35. 21, 24.), nach Stroth, weil er auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 1 ff.) zugegen gewesen und die bezeugende Stimme Gottes gehört hatte; nach Ziegler aber, weil er sich des göttlichen Geistes bewußt und überzeugt war, daß Jesus der Christ sey. Das aber heißt, wenn irgend etwas, das schwer zu erklärende unerklärlich machen! Abgesehen davon, daß τὸ πνεῦμα schlechthin und unmittelbar im N. T. nie für πνευματικὸς steht (4, 1. 2. 3. und selbst 1 Tim. 4, 1. beweisen nichts, weil dort πνεῦμα in diesem Sinne theils ohne Artikel steht theils im Plural, hier aber wirklich das πνεῦμα τοῦ θεοῦ in den Propheten schlechthin gemeint ist): wo ist die nähere Beziehung des πν. auf das persönliche Zeugniß des Johannes auch nur von fern angedeutet? Und wie konnte Joh. sein besonderes Zeugniß, das er aber gar nicht ein-

mahl angiebt, ohne weiteres τὸ πνεῦμα und ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ nennen, wie daſſelbige mit dem ὕδωρ und αἷμα Chriſti zu einem und demſelbigen Zeugenthume verbinden?

Die Moskauer Catene bey Matthäi ſagt, es ſey unter dem πν. zu verſtehen ἡ φωνὴ τοῦ πατρὸς, ἡ ἐλθοῦσα ἐπ᾽ αὐτὸν (Matth. 3, 17. 17, 5. 2 Petri 1, 17.), πνεῦμα γάρ φησιν ὁ θεός. Aber dieſe Beziehung iſt für das abſolute τὸ πνεῦμα theils geſchichtlich zu eng, theils zu weit hergeholt und dunkel. Auch kann Johannes nicht gut unter πνεῦμα Gott ſelbſt verſtanden haben. V. 9. beweiſ't nichts, weil die μαρτυρία τοῦ θεοῦ nicht das πνεῦμα allein iſt, ſondern das ganze dreyfache Zeugenthum V. 6. Carpzov meinte, πνεῦμα bezeichne beyde Mahle die Geiſt erfüllte Lehre Jeſu 2 Kor. 3, 6. Ev. 6, 63. Aber ſchlechthin iſt τὸ πνεῦμα nie die Lehre Jeſu. 2 Kor. 3, 6. und Ev. Joh. 6, 63. wird nur ihr Weſen im Gegenſatz gegen γράμμα und σάρξ als πνεῦμα bezeichnet. Auch der Zuſammenhang iſt dagegen. Das πνεῦμα ſoll ja eben in Verbindung mit dem Waſſer und dem Blut die Göttlichkeit der Perſon und ſomit auch der Lehre Jeſu bezeugen.

Wie ὕδωρ und αἷμα, ſo muß auch τὸ πνεῦμα eine unmittelbare Beziehung auf die Perſon Chriſti haben. Demnach iſt darunter der Geiſt Gottes zu verſtehen, ſo fern er der Geiſt Chriſti iſt, der Geiſt der Wahrheit, wodurch Jeſus als der Sohn Gottes kräftiglich erwieſen, Röm. 1, 4., und in der Welt bezeugt und verklärt worden iſt, Ev. 15, 26. 16, 7—11. 13. 14. 15. In dieſen Stellen des Joh. Evangel. liegt der Schlüſſel zu unſrer Stelle. Der Geiſt der Wahrheit, von Chriſto oder durch ihn ausgegangen und lebendig wirkſam in der Gemeinſchaft, dieſer iſt das Bezeugende, τὸ μαρτυροῦν, vergl. Ev. 15, 26., d. h. wodurch dem Waſſer und Blut, womit Jeſus gekommen iſt, erſt die bezeugende, beweiſende Kraft gegeben wird. In dieſem Geiſte liegt die bezeugende, bewährende Kraft Gottes, τὸ

μαρτυροῦν vorzugsweise, und nur in Verbindung damit werden die beyden andern göttliche Zeugen. Dem Geiste kommt, fährt Joh. fort, die bezeugende, bewährende Kraft vorzugsweise zu, weil (ὅτι) er (der Geist der Wahrheit) die Wahrheit ist. Ἡ ἀλήθεια ist die Christliche Wahrheit in ihrem ganzen Umfange, dieß liegt im Artikel. Luther übersetzt, daß Geist Wahrheit ist [1]). Dieß ist nicht nur unrichtig, sofern beyde Mahle der Artikel nicht übersetzt ist, sondern es ist auch unmöglich, diesem Satz im Zusammenhange irgend einen klaren Sinn abzugewinnen. Der Gegenstand, Inhalt des Zeugnisses ist nach V. 9., daß Jesus der Sohn Gottes ist. Wozu also die hier durchaus fremde Bezeugung des Geistes, daß er die Wahrheit ist? Nach Joh. bezeugt der Geist nicht erst, daß er die Wahrheit ist, er ist sie selbst. Will man dadurch helfen, daß man πνεῦμα das zweyte Mahl von der Lehre Jesu versteht, so ist dieß nicht nur wider den Sprachgebrauch des Wortes πνεῦμα, außerdem wider alle hermeneutische Regel, die nur aus zwingenden Gründen erlaubt, dasselbe Wort so unmittelbar nacheinander in zwey verschiedenen Bedeutungen zu nehmen, — sondern es entsteht auch ein Gedanke, der in diesem Zusammenhange durchaus unstatthaft ist.

V. 7. 8. Die schon seit Erasmus und Luther [2]) bezweifelten Worte der vulgären Lesart: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, — sind, als erwiesen unecht, unbedingt auszustoßen. Kein Resultat der neueren Kritik [3]) ist gewisser, als die Un-

1) Eben so Beza, Er. Schmid u. a.

2) Erasmus lies die Worte in s. Ausgabe v. 1516 u. 1518 weg, erst 1522 gab er nach und nahm sie wieder auf. Auch hat er sie in seiner Paraphrase. Luther nahm sie in seine Uebersetz. nie auf. Vergl. die Geschichte der Stelle in den neueren kirchlichen Uebersetzungen von Rickli a. a. O. Anhang S. 30 ff.

3) Die wichtigsten hieher gehörigen Schriften sind: Rich. Simons

echtheit dieſer Stelle. Da die Worte nur in zwey völlig unbedeutenden Gr. Handſchriften (in d. Cd. Montfortianus oder Britannicus, der erweislich aus dem Anfange des 16ten Jahrh. iſt, und im Cd. Ravianus, einer bloßen Abſchrift des unkrit. Textes theils aus der Ed. Complut. theils der Steph. 3tia,) befindlich ſind, ſonſt aber in allen Gr. Codd. und in allen alten Verſionen, ſelbſt in den Hdſchr. der Vulg. vor dem 10. Jahrh., durchaus fehlen; da ſie ferner von allen Gr. Vätern, ſelbſt den ſpäteſten, ja ſelbſt von ſolchen, denen auch die unſcheinbarſten Beweisſtellen für die kirchl. Trinitätslehre nicht entgingen, und die haltloſeſten nicht zu ſchlecht waren, völlig ignorirt, und von den Lateiniſchen Vätern erſt ſeit Vigilius von Tapſus am Ende des 5. Jahrh. erwähnt werden; und da ſich endlich die Entſtehungsweiſe dieſer Interpolation aus dogmatiſcher allegoriſcher Deutung der echten Worte hinlänglich nachweiſen läßt: ſo trügen entweder alle Kriterien des Wahren und Falſchen in der neuteſtam. Kritik, oder jene Worte ſind unecht; — es müßte denn Jemand an kritiſche Wunder glauben und ſich etwa damit tröſten wollen, womit noch J. A. Bengel ſich zu tröſten verſuchte [1]): Et tamen etiam atque etiam sperare licet, si non autographum Ioanneum, at alios vetustissimos codi-

krit. Hiſtorie des N. T. Textes, überſ. v. Cramer, Bd. 1. S. 346 ff. Wetstein N. T. zu d. St. J. D. Michaelis Einl. ins N. T. Bd. 2. S. 1531 ff. Semlers hiſtor. und krit. Sammlungen über die ſogenannten Beweisſtellen der Dogmatik. Erſtes Stück über 1 Joh. 5, 7. Vor allen aber Griesbachs Diatribe in locum 1 Ioan. V, 7. 8. Ed. 2dae N. T. Vol. II. Appendix p. 1 sqq. Hier iſt ſchon benutzt Lettres to Mr. Archdeacon Travis in answer to his defence of the three heavenly witnesses 1 John V, 7. by R. Porson. Lond. 1790. 8. Aber dieſe mit ſiegreicher Gelehrſamkeit und vielem Witze geſchriebene Unterſuchung iſt immer noch zu leſen. Matthäi (ſonſt geneigt, alle orthodoxen Leſearten zu vertheidigen) Epp. catholic. pag. 138—143. vergl. Praefatio p. LV sqq. und N. T. Graece Tom. II. 297—299.

1) In ſ. Appar. critic. p. 770.

ces graecos, qui hanc periocham habeant, in occultis providentiae divinae forulis adhuc latentes suo tempore productum iri. Aber was diesem frommen und gewissenhaften Kritiker zu seiner Zeit noch ein erlaubter Trost war, ist jetzt auch dem Frömmsten und Gewissenhaftesten verboten, und jede ängstliche Bedenklichkeit in diesem Falle ein unchristliches Widerstreben gegen die Wahrheit [1]).

Mit diesem Resultate der urkundlichen Kritik stimmt die innere, exegetische Kritik völlig überein. Ja selbst, wenn jene zweifelhaft bliebe oder gar günstig entschiede, würde diese entweder die Unechtheit der fraglichen Worte postuliren, oder auf alle Unterscheidung dessen, was apostolisch und Johanneisch ist und was nicht, völlig verzichten müssen. Sind die Worte echt, so ist alles im höchsten Grade dunkel und verworren; sind sie unecht, so ist Zusammenhang, Sinn, Johanneischer Sprachgebrauch klar, leicht und unverletzt. Den Sprachgebrauch betreffend, so gebraucht Joh. niemahls als Correlata ὁ πατὴρ und ὁ λόγος, sondern regelmäßig gesellt er, wie Paulus und das ganze N. T., zu ὁ πατὴρ — ὁ υἱὸς, vergl. 2, 22. 23. 4, 14. 5, 9. 11. 20. u. a.; spricht er aber von dem λόγος in Christo, so bezieht er denselbigen auf ὁ θεὸς, nicht auf ὁ πατὴρ, vergl. Ev. 1, 1 ff. (Offenb. 19, 13.). Erst später werden von den KVV. ὁ λόγος und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ synonym gebraucht und ὁ λόγος mit ὁ πατὴρ als Correlata zusammengestellt. Auch τὸ ἅγιον πνεῦμα scheint mir gegen den Sprachgebrauch unseres Br. anzustoßen, da es 3, 24. 4, 13. und selbst hier V. 6. 8. immer bloß τὸ πνεῦμα heißt. Sieht man auf den Sinn

1) S. was Bengel zur Beschämung solcher Hartnäckigen sagt a. a. O. p. 745. §. 2.: Male strenuos ii se praebent in bellis domini, qui ita animum inducunt, „dogmati elenchoque meo opportunus est hic textus: ergo me ipse cogam ad eum protinus pro vero habendum, eumque ipsum et omnia, quae pro eo corradi possunt, obnixe defendam.“ *Atqui veritas non eget fulcris falsis, sed se sola multo melius nititur!*

und Zusammenhang der interpolirten Worte, so vermißt sie, wenn sie fehlen, Niemand; aber Jeder, auch der Günstigste, fühlt sich bedrängt, wenn sie stehen und ausgelegt werden sollen. Weder vorher, noch nachher läßt sich im Zusammenhange irgend ein Moment entdecken, wodurch die Erwähnung der himmlischen Zeugen veranlaßt oder irgendwie bedingt worden wäre. Völlig unerwartet und zwecklos in der Argumentation der Stelle, verrathen sie ihre Ungehörigkeit auch noch dadurch, daß, obgleich zunächst von dem Wasser, Blut und dem bezeugenden Geiste auf Erden die Rede war, dennoch die himmlischen Zeugen voranstehen und die irdischen folgen. Ihre Vertheidiger helfen sich durch Umstellung nach dem Vorgange einiger Lat. Codd., die im Gefühl des Uebelstandes V. 8. vor V. 7. setzen. Aber auch so wird der Zusammenhang nicht besser, Zweck und Sinn nicht deutlicher. Wie können die drey Personen des göttlichen Wesens (denn das ist der Sinn der Worte) im Himmel dem Menschen Zeugniß geben für die Messianität Jesu? Wie mag nur irgend eine verständige Correlation gedacht werden zwischen der Dreyeinigkeit der himmlischen Zeugen und der Dreyfachheit und Uebereinstimmung der irdischen, — des Wassers, Blutes und Geistes? Man sieht aber, irgend eine Art von Gegensatz und Beziehung sollte Statt finden zwischen den himmlischen und irdischen Zeugen. Was hat nun der Vater mit dem Wasser zu thun, und was der Logos als solcher mit dem Blute? Und wie steht das ἅγιον πν. im Himmel dem irdischen πνεῦμα gegenüber und ist ein anderes im Himmel und ein anderes auf Erden? Die spielende Allegorie, der dogmatisirende Charakter der späteren Kirchenlehrer ist in den Worten unverkennbar. Kein Apostel des Herrn hat je so allegorisirt, je so dogmatisirt über die Dreyeinigkeit. Kurz entweder diese Worte sind echt, und der Brief ein Product des dritten oder vierten Jahrhunderts, oder der Brief ist ein

echt Johanneisches Werk, und die Worte sind unecht. Ihr Ursprung aus der allegorischen und dogmatisirenden Auslegung der echten Worte, wie sie seit Tertullian, Klemens v. Alex. [1]), so in der Griech. wie in der Abendl. Kirche, gewöhnlich war, ist augenscheinlich. Man sah die τρεῖς — μαρτυροῦντες — εἰς τὸ ἕν als ἀύμβολα τῆς τριάδος an, zumahl, da Joh. von dem ὕδωρ, αἷμα, πνεῦμα nicht τρία, sondern ἀρσενικῶς, τρεῖς sagt, — und ihr Zeugniß die μαρτυρία τοῦ θεοῦ nennt [2]). Diese allegorische Deutung, ursprünglich auf den Rand der Lat. Uebersetzung geschrieben, kam nach und nach als ein integrirender Theil in den Text, und setzte sich seit dem vierten Jahrhundert darin fest als ein willkommener und sicherer Beweisort für die kirchliche Trinitätslehre. Als solchen aber diese Stelle, auch wenn sie echt wäre, noch jetzt zu gebrauchen, verbietet auch dem Orthodoxesten das exegetische Gewissen, weil das ἓν εἶναι hier augenscheinlich ein ganz anderes ist, als die Trinitätslehre verlangt.

Bleiben wir nun bey den echten Worten stehen, so bin ich geneigt, den Zusammenhang, den ὅτι andeutet, so zu fassen: Vers 6. war gesagt, der bezeugende Geist sey die Wahrheit, somit also liegt darin, daß der Geist sich mit dem Wasser und Blut zur Bezeugung, daß Jesus der Christ sey, vereinigt, das Zeugniß der Wahrheit. Indem nun Joh. dieses Resultat aus V. 6. voraussetzt, fügt er, zu einer andern untergeordneten, bestätigenden Beweisart übergehend, hinzu: Denn es sind der Zeugen drey und diese sind einstimmig. So ist ὅτι strenge Causalpartikel auf den ganzen Satz V. 6. bezogen. Da es nach Deut. 17, 6. 19, 15. vergl. Matth. 18, 16. zunächst auf

1) S. Tertul. c. Prax. Cap. 25. Clem. Alexandr Adumbrat. zu d. St. vergl. Wetstein zu d. St.

2) S. die Scholien bey Matthäi pag. 138. 139. Epistola Eugenii Chersonis et Slabinii archiepiscopi bey Matth. Praefat. p. LX—LXII.

die Dreyfachheit des Zeugnisses ankommt, so setzt Joh. nachdrucksvoll τρεῖς voran. Die Zeugnisse werden ihm lebendige Zeugen, besonders wegen des πνεῦμα. Daraus erklärt sich τρεῖς statt τρία. Das πνεῦμα wird vorangestellt, weil dieses den beyden andern erst bezeugende Kraft ertheilt. Was aber dem dreyfachen Zeugniß erst seine volle Gültigkeit giebt, ist das εἰς τὸ ἓν εἶναι, die Uebereinstimmung der Aussagen. Jedermann erkennt hier das argumentum ad hominem. — Für εἰς τὸ ἓν εἶναι hat Joh. Ev. 17, 21. 22. ἓν εἶναι, weil es aber ein bestimmtes und schon bezeichnetes ἓν war, und eine Richtung der Zeugen wohin gedacht wird, so setzt er hier εἰς τὸ ἓν εἶναι, vergl. Ev. 11, 52. συναγ. εἰς ἕν, 17, 23. τετελειωμένοι εἰς ἕν [1]).

V. 9. ist ein abgekürzter Schluß a minori ad maius, der so aufzulösen ist: Wenn wir das Zeugniß der Menschen (auf zweyer oder dreyer Zeugen Aussage) annehmen (λαμβάνειν, für gültig halten vergl. Ev. 3, 11. 32. 33.), wie viel mehr müssen wir dann das (dreyfache und übereinstimmige) Zeugniß Gottes annehmen, da dasselbige größer (μείζων) d. i. beweiskräftiger ist (weil τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια V. 6.), als jedes menschliche Zeugniß? — Nehmen wir aber das Zeugniß Gottes an, so müssen wir auch glauben, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes, denn dieß eben bezeugt das Zeugniß Gottes. — Hierauf bezieht sich das in diesem Zusammenhange elliptische ὅτι. Statt ἦν wird nach den besten Auctoritäten (A. B. u. a.), und dem Joh. Sprachgebrauch gemäß, richtiger ὅτι gelesen. Fast möchte ich sagen, ἦν sey unrichtig. Joh. will sagen, das Zeugniß Gottes bestehe vorzugsweise eben darin, daß er von seinem Sohne gezeugt habe (nämlich in der Erscheinung desselben V. 6.). Dazu schickt sich nur ὅτι, nicht ἦν. Dieß letztere würde

1) S. Demosthen. adv. Lept. §. 10. εἰς ἓν ἦλθε. Ed. Fr. A. Wolf. Comment. p. 228.

auf einen ganz andern Sinn führen, nämlich diesen unvollständigen: Das Zeugniß Gottes, welches er gezeugt hat, besteht, — worin nun? So wäre also ein ὅτι noch zu erwarten, vergl. V. 14. Dieß liegt aber nicht im Zusammenhange der Stelle.

V. 10. Wer (also) an den Sohn Gottes glaubt, der hat jenes Zeugniß (nämlich Gottes, wie denn auch Cod. A. u. a. τοῦ θεοῦ lesen) in sich, d. h. er nimmt es nicht nur an, sondern er hält sich auch fest davon überzeugt, vgl. Ev. 5, 38. Hebr. 10, 34. — Vollkommen deutlich wird dieß erst durch den Gegensatz: Wer aber Gott (in Betreff seines Sohnes, Cod. A. und andere lesen statt τῷ θεῷ geradezu τῷ υἱῷ, was aber nur eine erleichternde Glosse zu seyn scheint) nicht glaubt, der hat ihn eben dadurch, daß er an das Zeugniß, welches Gott für seinen Sohn gegeben, nicht geglaubt hat, zu einem Lügner gemacht, als könnte Gott auch Unwahres bezeugen. — Das grammatische Verhältniß der Stelle ist dieses: Indem Joh. nur den Fall des Nichtglaubens sich vorstellt, setzt er ὁ μὴ πιστεύων. Er denkt sich aber das Nichtglauben als einen Zustand, der seinen historischen Anfangspunct hat in einem bestimmten Moment der Verwerfung des göttlichen Zeugnisses, daher die Perfecta πεποίηκεν — πεπίστευκεν, wodurch der gegenwärtige Zustand begründet ist. Da er nun auf die Weise in das Faktische gekommen war, schreibt er οὐ πεπίστευκεν [1]).

V. 11. Der wesentliche, praktische Inhalt (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία) dieser μαρτυρία τοῦ θεοῦ ist dieser, daß uns Gott das ewige Leben wirklich gegeben hat, aber in seinem Sohne, d. h. durch den Glauben an denselbigen, als den ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς AG. 3, 15., die erschienene ζωή, vergl. 1, 1—3. Ev. 1, 4. 6, 33. 10, 11. 28. 17, 2. So folgt von selbst

1) S. Winers Grammatik S. 144. 4te Ausg., wo das οὐ anders gefaßt wird (es gab wirklich solche).

V. 12. als der volle Schluß aus dem Bisherigen. Das paränetische Moment V. 11. und 12. in Verbindung mit dem Vorhergehenden ist dieß: Wer sollte nicht glauben, und den Glauben an ihn festhalten, da Jesus als der Sohn Gottes so sicher beglaubigt ist durch Gott selbst, und da allein im Glauben an ihn ewiges Leben ist, außer ihm aber nicht.

Zehnter Abschnitt.

Kap. 5, 13—21.

Indem Joh. V. 13. den Brief zu schließen im Begriff ist (vergl. Ev. 20, 30. 31.), fängt er von Neuem an. Man hat von V. 14. an für eine Nachschrift, einen Anhang gehalten, der mit dem vorigen Abschnitte und mit V. 13., dem eigentlichen Schlusse des Briefes, wenig oder gar nicht zusammenhange [1]). Ja man hat darin sogar, besonders in dem morosen Ausspruche V. 19., in der Sündeneintheilung V. 16., und in der Warnung V. 21., eine andere, als Johanneische Art und Hand entdecken wollen. Vielleicht, sagt man, ist dieß dieselbige Hand, die dem Evangelium das unechte 21ste Kapitel angehängt hat.

Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß Vers 13. kein voller Schluß des ganzen Briefes sey, sondern wie 2, 26. sich mehr nur auf das nächst vorhergehende V. 6—12. beziehe. Verglichen mit Ev. 20, 30. 31., lautet der Vers wie der volle Schluß des Ganzen. Wie 1, 4. ταῦτα γράφομεν sich auf den ganzen folgenden Brief bezieht, so ταῦτα ἔγραψα hier auf den ganzen bisherigen.

Das Hauptthema des Briefes ist erschöpft. Was folgt, ist mehr Anwendung und zusammenfassende Wiederholung.

---

1) So Fritzsche in Henkes Museum Bd. 3. Stück 1. S. 110. und Dr. Augusti Kathol. Briefe Bd. 2. S. 201.

Aber eben diese bildet den eigentlichen — aber erfüllteren Schluß nach Art solcher paränetischen Sendschreiben, die nur allmählich von ihren Lesern und ihrem Gegenstande sich loswinden. Es läßt sich ein lebendiger Zusammenhang des Schlusses mit dem Ganzen des Briefes nachweisen. Nachdem nämlich Joh. V. 13. gesagt hat, der Zweck des ganzen Briefes sey, die Leser recht zu überzeugen, daß nur in dem vollen festen Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben sey, geht er V. 14. zu dem besonderen Moment der ζωὴ αἰώνιος, der παῤῥησία πρὸς τὸν θεὸν, über und hebt diese, worauf er schon wiederholt vergl. 3, 21. 4, 17. aufmerksam gemacht hatte, besonders noch hervor. Entspricht nun die παῤῥησία von ihrer psychologischen Seite unmittelbar der χαρὰ, deren Vollendung nach 1, 4. als Hauptzweck des Briefes bezeichnet war, so tritt nach Rickli's feiner Bemerkung zwischen dem Schluß und dem Anfange des Briefes eine Correspondenz in der Zweckbestimmung hervor, die man dem Joh. als beabsichtigt wohl zutrauen kann. War aber einmahl der Schluß auf die Weise erweitert, so schloß sich das Folgende von V. 14. leicht und natürlich an. Die παῤῥησία, da sie sich besonders im Gebet kund giebt 3, 21. 22., führt, da das Christliche Leben eben in der Gemeinschaft der Brüder ist, auf die Fürbitte für Andere V. 16. Von der auf die Fürbitte bezüglichen, in der sittlichen κρίσις wohl begründeten Unterscheidung zwischen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον, entsteht ein Uebergang zu dem damit verwandten Gegensatze zwischen den Kindern Gottes, die nicht sündigen und sich vor dem Bösen bewahren, und der sündigen, vom Teufel beherrschten Welt V. 18. 19. Nachdem dann Joh. eben in Betreff dieses Gegensatzes und in Beziehung auf V. 5 ff., in seinen Lesern das Bewußtseyn ihrer lebendigen Gemeinschaft mit dem allein wahren Gott und Christo, vergl. 1, 3., von Neuem aufgeregt hat V. 20., schließt er V. 21. mit der Warnung vor

den Idolen. — Da nun, wie sich nachher deutlicher zeigen wird, weder V. 19. noch V. 16. und V. 21. Unjohanneisches enthalten, auch Sprache und Darstellung nicht im mindesten abweichen, so ist kein Grund, den Abschnitt für einen späteren Nachtrag von Joh. selbst, oder wohl gar von einer andern Hand zu halten.

V. 13. hat schon Griesbach die kürzere, von bedeutenden Auctoritäten, wie Cod. AB. 5. 6. 29. u. a. hinlänglich geschützte Lesart *ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες* in den Text aufgenommen. Die vulgäre Lesart, namentlich das *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τ. θ.*, ist offenbar aus der Ueberlegung entstanden, daß die Leser gläubige Christen waren, welche Joh. über den Grund ihres Glaubens nicht erst konnte belehren wollen. Dieß ist allerdings richtig. Aber es liegt auch in der echten Lesart nur dieß, daß der Zweck des Briefes der sey, die Leser recht gewiß zu machen *ἵνα εἰδῆτε* (er gebraucht nicht *γινώσκειν*), daß sie nur als die an Christum Gläubigen (*οἱ πιστεύοντες*) das ewige Leben haben.

V. 14. In dem Glauben und dem damit gegebenen Bewußtseyn des ewigen Lebens liegt schon die Christliche Freude (1, 4) und Freudigkeit oder Zuversicht zu Gott, *παῤῥησία*. Diese Zuversicht und Freudigkeit äußert sich, wie dereinst im göttlichen Gericht, so hienieden besonders im Gebet. — Vielleicht, daß das Christliche Leben der Leser in dieser Hinsicht Mängel hatte, daß ihnen unter dem Drucke der Zeit, der Verfolgung der Welt, theils die volle Zuversicht, vergl. Jak. 1, 6. 7., theils der echte Christliche Geist und Inhalt des Gebetes fehlte. In dieser zwiefachen Beziehung sagt Joh.: *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν*, (nämlich Gott, das Hauptsubject von V. 9. an), *ὅτι ἐάν τι* u. s. w. Dieser Satz kann nicht so aufgelöst werden, wie Ziegler will: Daher rührt auch der frohe Muth, oder wie Stroth: Dieß

ist die Folge und Wirkung des angenommenen Zeugnisses, — sondern so: Darin besteht die Freudigkeit (vergl. V. 11. 3. 3, 23. Ev. 17, 3.), die wir zu ihm haben, daß wir (aus παῤῥησίαν — ἔχομεν zu ergänzen) die Zuversicht haben [1]), daß, wenn wir etwas nach seinem Willen bitten, er uns erhört. Die Stelle gehört zu den classischen über das Christliche Gebet. — Daß Gott unser Gebet annimmt, erhört, Ev. 9, 31. 11, 41. 42. — nicht hört, denn dieß versteht sich von dem Allwissenden von selbst —, beruhet auf seinem Liebeswillen. Hat nun der Christ von dieser Liebe nur durch Christus die volle Offenbarung, so beruhet auch auf dem Glauben an Christus Zuversicht und Freudigkeit im Gebete. — Allein diese Zuversicht hat ihre Bedingung. Da Liebe und Heiligkeit (1, 5.) im göttlichen Willen unzertrennlich sind, so kann auch Gott kein Gebet erhören, was seinem heiligen Willen widerspricht. Der göttliche Wille ist geoffenbaret in der Idee des Reiches Gottes. In dieser Idee ist alle Fügung der göttlichen Liebe beschlossen. Ist also ein Gebet diesem geoffenbarten Willen Gottes nicht gemäß, so kann es nicht erhört werden. Daher Matth. 6, 10. das Grundgebet: Dein Reich komme, Dein Wille geschehe! Diesem Willen ordnet sich der menschliche unter, auch in dem Erlöser Matth. 26, 39. Daher die Resignation im Gebet. Ist aber der menschliche Wille im Gebet in Uebereinstimmung mit dem göttlichen, und wird diese Uebereinstimmung Christlich bewußt und klar, ist es in diesem Sinne ein Gebet im Namen Christi [2]), so wird es unfehlbar erhört, vergl. Ev. 14, 13. 15, 16. 16, 23 ff.

---

1) Andere haben diese elliptische Brachylogie wohl so auflösen wollen, daß sie aus dem Folgenden οἴδαμεν aufnahmen. Allein in solchen Brachylogieen liegt das Supplement in der Regel im Vorhergehenden.

2) Aus dieser Combination ist die Lesart ὄνομα αὐτοῦ in Cod. A. 31. und in der Aethiop. Uebersetz. hervorgegangen.

V. 15. In der Christlichen Ueberzeugung (οἴδαμεν), daß die göttliche Liebe uns erhört, liegt zugleich die Gewißheit, daß wir das Erbetene (τὰ αἰτήματα) auch empfangen. Dieß beruhet auf der Idee der göttlichen Allmacht, vermöge welcher alles geschieht, was die heilige Liebe will. — Für ἔχομεν gebraucht Joh. 3, 22. λαμβάνομεν. Bretschneider hat in s. Lexikon dem ἔχειν die Bedeutung des Erlangens, Empfangens in so vielen Stellen gegeben, daß man eben deßhalb bedenklich wird. Ich kann von allen dort angeführten Stellen höchstens nur Jak. 4, 2. anerkennen, und auch hier ist Theile mit Recht dagegen, den Begriff des Besitzens fallen zu lassen. Ich glaube, daß Joh. auch hier mehr den Begriff des Habens, als des Empfangens im Sinne hat. Er denkt sich nämlich im Gegensatz gegen die Forderung, Bitte, αἴτημα, die aus dem Nichthaben hervorgeht, das Haben, den Besitz, ἔχειν. — Nun würde man aber das Futurum ἕξομεν erwarten. Allein Joh. setzt nicht einen besonderen Fall mit den Unterschieden der Zeit, sondern die allgemeine Regel, daß Gott erhört, — und wir haben, besitzen, was wir von ihm seinem Willen gemäß gebeten haben. In dieser Verbindung steht das Präsens ganz regelmäßig.

V. 16. 17. Ein wesentlicher Theil des Christlichen Gebetes ist die Fürbitte, besonders für das höhere ewige Wohl der Brüder, vergl. 1 Thess. 5, 25. Phil. 1, 4. Hebr. 13, 18. 19. Jak. 5, 14—20. — Joh. geht von dem Christlichen Gebet überhaupt zur Christlichen Fürbitte, insonderheit für die sündigenden Brüder über. Und wie er, V. 14. 15. gezeigt hat, daß nur das zuversichtliche Gebet um das, was dem heiligen Willen Gottes gemäß sey, erhört werde, so will er auch hier, daß der Christ nur um das Erhörliche, κατὰ τὸ θέλημα τ. θεοῦ, bey Gott fürbitte, also nicht περὶ ἁμαρτίας πρὸς θάνατον, sondern nur περὶ ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον. —

Αἰτήσει V. 16. ist hier das ermahnende, auffordernde Futurum, aber es liegt darin, daß Joh. voraussetzt, daß es geschehen werde. Ob *δώσει* sich auf dasselbige Subject beziehe, worauf *αἰτήσει*, oder ob, weil der Lebengebende Gott ist und von dem Fürbittenden nur mittelbar gesagt werden kann, *δώσει — ζωὴν*, aus der von selbst verstandenen Beziehung des *αἰτήσει* auf Gott, *ὁ θεὸς* das zu ergänzende Subject sey [1]), ist streitig. Aber Jak. 5, 20. kann nicht für das erstere entscheiden, da der Fall dort ein ganz anderer ist. Hier der zu Gott betende, dort der bekehrend thätige Christ. Eben aus dem Begriff des Gebetes folgt hier, daß *ὁ θεὸς* das Subject ist. — Da das *ἁμαρτάνειν — μὴ πρὸς θάνατον* die Hauptbedingung des *δώσει — ζωὴν* ist, und das *αὐτῷ* in der Allgemeinheit der Vorschrift eine Collectivbeziehung bekommt auf alle ähnliche Fälle, so setzt Joh. nachdrucksvoll in der Apposition hinzu: *τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον*. Man beachte auch hier den regelmäßigen Gebrauch von *μὴ* und *οὐ*. Im conditionellen, idealen Zusammenhange V. 16. sagt Joh. *μὴ πρὸς θάνατον*, V. 17. aber, wo der Begriff der Sünde nicht zum Tode rein objectiv genommen wird, schreibt er *οὐ πρὸς θάνατον*. *Ἵνα ἐρωτήσῃ* ist auf *ἐάν τις ἴδῃ* im Anf. d. Verses zurück zu beziehen; Klemens, Origenes und einige Codd. lesen auch *ἵνα τις ἐρωτήσῃ*, oder *ἐρωτήσῃ τις*.

Bey der näheren Bestimmung des Johanneischen Begriffs der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* und *ἁμαρ. οὐ πρὸς θάνατον* müssen wir von Folgendem ausgehen: Erstlich, es kann hier unter der Todsünde keine einzelne namhafte, sondern nur eine ganze Art von Sünden verstanden werden [2]); die Sünde würde sonst genauer bezeichnet

1) Tertullian, die Syr. Vulg. und einige andere Uebersetzungen lesen daher ergänzend: et dabit ei dominus.

2) So schon Calvin zu d. St.

worden seyn. Zweytens, weil es heißt, ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, so kann nur von einer Sündenart der Christen, nicht der Unchristen die Rede seyn. Drittens, der Unterschied zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode muß ein erkennbarer, den Lesern nicht unbekannter seyn [1]; im entgegengesetzten Falle wäre die Vorschrift zwecklos, ja gefährlich.

Sind diese allgemeinen Voraussetzungen, welche sich unmittelbar ergeben, richtig, so ist auf der Stelle klar, daß die Strothische Auslegung [2], wonach Joh. das Gebet um die Bekehrung und Besserung ungläubiger Nichtchristen, wenn sie gutmüthig seyen, erlaube, im Fall sie aber hartnäckig und boshaft seyen, untersage, durchaus nicht Statt finden könne. Liegt der Gegensatz innerhalb der äußeren Christlichen Gemeinschaft, so muß auch der Begriff und Ausdruck aus dem Christlichen Sprachgebrauch zu erklären seyn. Dieser aber hat seine Wurzel zunächst im Jüdischen. Was nun diesen betrifft, so finden wir Entsprechendes schon Num. 18, 22., wo es heißt, die Söhne Israels sollen nicht mehr dem Versammlungszelte nahen, לָשֵׂאת חֵטְא לָמוּת, LXX λαβεῖν ἁμαρτίαν θανατηφόρον. Hier ist nach 3, 10. unzweifelhaft die leibliche Todesstrafe gemeint. In diesem Sinne ist jedes Verbrechen, worauf die Todesstrafe steht, eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Eben so wird von den Rabbinen unterschieden zwischen חטאת למיתה (עון מיתה) und ולא למיתה, so daß die erstere die Sünde ist, welche den leiblichen Tod zur Strafe hat, die letztere etwa nur die Excommunication [3]. Schon etwas

1) So schon Calvin zu d. St.

2) In Eichhorns Repertor. für morgenl. und bibl. Litter. Th. 12. S. 60. 61. 72 ff.

3) S. Schöttgen Hor. Hebr. zu d. St. Nach Lightfoot zu Matth. 12, 32. gab es bey den Juden auch die Vorstellung, daß gewisse Sünden, z. B. Blasphemie weder durch Reue und Lev. Versöhnung, noch durch züchtigende Plagen, sondern nur durch den Tod gesühnt werden könnten. Dieß hängt aber zusammen mit

modifizirt erſcheint der Jüdiſche Begriff Testam. XII Patr. Isaschar cap. VII. Hier rühmt der Erzvater von ſich: ich habe 122 Jahre gelebt, καὶ οὐκ ἔγνων ἐν ἐμοὶ ἁμαρτίαν εἰς θάνατον, d. h. ich habe keine grobe Sünde begangen, keinen Ehebruch, keine Hurerey, keine Trunkenheit, keinen Diebſtahl und keine Betrügerey. Demnach iſt ἁμαρτία εἰς θάνατον hier nicht bloß die Sünde, worauf nach Moſ. Geſetz die Todesſtrafe geſetzt iſt, ſondern auch die, welche den leiblichen Tod zur Folge hat von Natur oder nach irgend einer beſonderen göttlichen Ordnung. — So iſt alſo der Jüdiſche Begriff der ἁμαρτία πρὸς θάνατον ſchon weiter, als diejenigen Ausleger [1]) den Johanneiſchen Begriff faſſen, welche darunter Capitalverbrechen verſtehen, deren Strafe nach der bürgerlichen Geſetzgebung der leibliche Tod iſt. Selbſt wenn Joh. die Heidniſche oder auch nur Jüdiſche bürgerliche Geſetzgebung der Zeit in Uebereinſtimmung mit dem Chriſtlichen Princip gedacht hätte, was aber durchaus unmöglich iſt, — würde doch ſchwer zu begreifen ſeyn, wie ſolche Sünder, die oft entſchuldbarer ſind, als andere, über welche das bürgerliche Geſetz nichts verfügt, — von der Chriſtlichen Fürbitte ausgeſchloſſen werden ſollen. — Daß der Begriff weiter zu faſſen ſey, ſah Werenfels [2]) recht gut ein. Aber indem er ſagt, die Joh. ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον ſeyen peccata quaedam valde enormia, quae Deus decrevit etiam in hac vita numquam impunita dimittere, sed sine venia morte aliave gravi poena, monti aequali, punire, bedachte er zwar ſelbſt, daß dieß ein unbeſtimmbarer Begriff ſey, aber er ſchlug dieſe Unbeſtimmbarkeit für den Zuſammenhang der Stelle nicht hoch genug an. Am

dem oben bezeichneten gewöhnlichen Begriff der Juden von den Todſünden.

1) Morus, Lange.

2) Opusc. Tom. I. Cogitationes ad loca N. T. p. 356 sq.

Ende half er sich dadurch, daß er meinte, Joh. wolle nur darüber belehren und beruhigen, daß und warum die Christliche Fürbitte so oft nicht erhört werde. Allein, wie kann man die Christlichen Gewissen mehr verwirren und beunruhigen, als wenn man ihnen den gefährlichen Schluß zumuthet, daß so oft die Fürbitte nicht erfüllt werde, eine Todsünde geschehen sey? Zum Glück aber ist dieß alles wider den klaren Ausdruck der Stelle, wonach die Fürbitte im Falle der Todsünde nicht gestattet wird. Die Paralleliſirung unserer Stelle mit Jakob. 5, 14 ff. hat auf die Auslegung [1]) geführt, daß Joh. von leiblich kranken Brüdern spreche, und die beyden Fälle unterscheide, einmahl, wo Gott die Sünden mit Krankheiten zum Tode, d. h. tödtlichen, oder mit plötzlichem Tode AG. 5, 1 ff., sodann, wo er mit heilbaren, nicht tödtlichen Uebeln strafe. Michaelis, der diese Erklärung mit besonderer Entschiedenheit geltend macht, sagt, welcher von beyden Fällen Statt gefunden, habe der Wunderthäter durch die Gabe des Gebetes und Glaubens wissen müssen. Allein mußte dann Joh. nicht wenigstens schreiben ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν καὶ ἀσθενοῦντα μὴ πρὸς θάνατον? Aber nicht nur schreibt er so nicht, sondern der ganze Zusammenhang lehrt entschieden, daß von leiblichen Krankheiten gar die Rede nicht seyn kann. Alles geht darin auf geistige, sittliche Verhältnisse und Gegensätze, vergl. V. 17. Und, wenn Joh. auch den zweydeutigen Ausdruck πρὸς θάνατον gebraucht, so sieht man doch erstlich aus dem Gegensatz καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, welches nach V. 11. 12. 13. nur von dem geistigen seligen Leben verstanden werden kann, sodann aus der Begriffsparallele 3, 14. 15., daß Joh. den Jüdischen Begriff von ζωὴ und θάνατος in einem höheren geistigen

1) Zachariä Erklär. der Briefe Jak., Petri, Jud. und Joh. S. 208 f. J. D. Michaelis Anmerkk. zu d. St. Benson Paraphr. on the Cathol. Epist. P. 2. p. 158 sq.

Sinne nimmt. Wie er dort, 3, 15. das alttestam. Gesetz von der auf den Menschenmord gesetzten leiblichen Todesstrafe geistig deutet von dem mit dem Bruderhasse verknüpften Verluste des seligen Lebens, so ist's unmöglich, ihn hier anders zu verstehen, als so, daß er zwey Arten von Sünden unter den Christen unterscheidet, die eine, welche den Verlust des seligen, ewigen Lebens in sich schließt, die andere, welche dieß nicht. — Im letzteren Falle ist die Christliche Fürbitte κατὰ τὸ θέλημα τ. θ. und wird erhört, im ersteren Falle will er die Fürbitte, weil sie wider den Willen Gottes ist, nicht gestatten.

Es entsteht nun die Frage, was für eine Art von Sünden Johannes ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον nennt? Da unmittelbar keine neutest. Stelle der unsrigen entspricht, so ist die richtige Antwort um so schwieriger. Ja die übrige neutest. Lehre scheint mit unserer Stelle in einem gewissen Widerspruch zu stehen. Wenn nach der Schrift die Sünde überhaupt zu ihrem Solde den Tod hat, wie kann hier Sünde zum Tode und nicht zum Tode unterschieden werden? Und wenn die erlösende und versöhnende Liebe mächtiger ist, als jede Sünde, wie reimt sich damit, daß Joh. eine ganze Art der Sünden davon auszuschließen scheint? —

Die älteste Spur in der Kirche, sich die Joh. ἁμαρτία πρὸς θάνατον deutlich zu machen, findet sich vielleicht in dem Hirten des Hermas B. 3. Gleichn. 6. 2., wo von dem ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης gesagt wird, daß er die Seelen verderbe εἰς θάνατον καὶ (εἰς) καταφθοράν. Es wird nun εἰς θάνατον und (εἰς) καταφθοράν so unterschieden, daß denjenigen, welche sich von Gott losgerissen haben auf immer (οἱ ἀπεσπασμένοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τέλος) und Gott lästern, weil in ihnen keine μετάνοια ζωῆς sey, ζωὴ (ζωῆς?) θάνατος sey, d. h. ewiges Verderben (ὁ θάνατος ἀπώλειαν ἔχει αἰώνιον); diejenigen aber, die Gott nicht gelästert, weil noch ἐλπὶς μετανοίας in ihnen sey, nur καταφθοράν

erleiden, wodurch die Hoffnung der Auferstehung nicht ausgeschlossen werde. — Die Denkweise des Hermas hat überhaupt etwas Confuses, und so sieht man auch aus der Stelle nicht klar, ob er unter εἰς θάνατον den absoluten Tod, der nach apokalypt. Sprachgebrauch auch der zweyte heißt, versteht, oder nicht. Allein das Hauptmoment, daß die ἁμαρτία εἰς θάνατον die Reue ausschließe, weil sie ein völliges Lossagen von Gott, ein Lästern Gottes sey, dieß wird fortwährend von den Alten festgehalten. Und so finden wir in der exeget. Tradition der Griechen vorherrschend die Erklärung, daß die ἁμαρτία πρὸς θάνατον bey Johannes die reuelose und in so fern des ewigen Todes würdige Sünde sey, ὅταν τις ἁμαρτὼν ἀναισθήτως ἔχῃ πρὸς μετάνοιαν [1]). Wenn Grotius, indem er diese Erklärung aufnimmt, sagt: qui cum peccaverint, moniti peccare pergunt, aut certe disciplinae, quae in ecclesia instituta est, se subiicere nolunt, so geht er selbst über die Kirchlichkeit der Alten hinaus. Die Alten gehen aber weiter, und erklären nach Matth. 12, 31 f. die Joh. Todsünde von der Blasphemie wider den heiligen Geist, weil nur von dieser nach der Schrift feststeht, daß sie weder in diesem noch dem zukünftigen Leben werde vergeben werden [2]). Eben so viele neuere Ausle-

1) S. die Scholien bey Matthäi p. 146. und p. 230. Eben so Oekumenius, der, wie d. Scholien v. Cod. H. und D. bey Matthäi, das Exempel des Judas anführt. Er sagt: πρὸς θάνατον αὕτη ἐστὶν ἡ ἁμαρτία μόνη, ἡ μὴ πρὸς μετάνοιαν ἀφορῶσα, ἣν καὶ Ἰούδας νοσήσας τῷ αἰωνίῳ ὑπῆχθη θανάτῳ. Aber er fügt hinzu: ἀλλὰ καὶ οἱ μνησικακοῦντες οἱ πρὸς θάνατον ἁμαρτάνουσι. Ὅδοι γὰρ μνησικάκων εἰς θάνατον φησὶ Σολομῶν. (Prov. 12, 28. LXX). Οὐδὲ γὰρ οὗτοι μετανοοῦντες ἐπιστρέφουσι μνησικακίας ἐχόμενοι καὶ διατηροῦντες τὴν κατὰ τοῦ πλησίον ὀργήν, ἀλλὰ ἀμετάγνωστα ἁμαρτάνουσι. Eben so Theophylakt.

2) Die Scholien bey Matth. p. 230. ἁμαρτία πρὸς θάνατον ἐκείνην φησὶ, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τὴν θεότητα, vergl. 147. τινὲς δὲ ἁμαρτίαν πρὸς θάνατον τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν φασὶ, τὴν τῆς κακοπιστίας.

ger [1]). Man begreift, wie Joh. von dieser Sünde sagen konnte, daß der Christ, der nur unter der Bedingung der Reue und des gläubigen Bewußtseyns von Gott Vergebung und Seligkeit kennt, dafür keine Fürbitte einlegen solle. Allein bey genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die Alten den Joh. Begriff der Sünde zum Tode theils mehr nur im Allgemeinen verständlich gemacht, theils mehr nur exemplifizirt und angewendet, als exegetisch genau erklärt haben. Wollte Joh. von der reuelosen Sünde, insbesondere der Lästerung des Geistes, die Christliche Fürbitte fern halten, so standen ihm bestimmtere und entsprechendere Ausdrücke zu Gebote. Es mag namentlich die Reuelosigkeit, (die Lästerung des Geistes, glaube ich nicht) im Hintergrunde liegen, aber bestimmt gedacht und ausgedrückt ist sie nicht. Vielmehr führt der Zusammenhang zunächst nur darauf, daß eine Sünde gemeint ist, welche nach dem Willen, nach der Ordnung Gottes in seinem Reiche den geistigen Tod, d. h. den Verlust des seligen Lebens, welches in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne und somit in der Christlichen Brudergemeinschaft wurzelt, zur unausbleiblichen Folge hat. Geschieht nach Joh. 3, 14. Ev. 3, 36. 5, 24. die μετάβασις ἐκ τοῦ θανάτου (τοῦ κόσμου) εἰς τὴν ζωὴν durch den Glauben an Jesum den Christ und die Bruderliebe: so geht auch durch Unglauben (weltliches Irrwesen) und Kainitische Lieblosigkeit die Christliche ζωή nothwendig wieder verloren; der Mensch geht gleichsam wieder zurück aus dem seligen Leben, in den Tod, die Unseligkeit [2]). Die Spitze dieser

1) S. besonders Beza und Heumann. Dieser in s. Hebdom. Ioannea in der Nov. sylloge p. 136 sqq.

2) Nahe dieser Auslegung kommt Augustin, indem er de sermone Domini in monte sec. Matth. lib. 1. Cap. 22. §. 73. sagt: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam Domini nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur (in den Retractationen fügte

Sünde ist der völlige Uebergang in die Finsterniß und den Tod der Welt, der Abfall vom Christenthume zur Idololatrie V. 21. Demnach kann die ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον nur eine solche seyn, welche das Christliche Lebensprincip nicht aufhebt. Allerdings ist nach Joh. in jeder Sünde Mangel des Glaubens und der Liebe, Schwächung des Christlichen Princips. Aber so fern sie nur Schwankung des sittlichen Lebens ist, Rest der verschwindenden aber schon überwältigten Sünde, nicht positiver Anfang neuer, wachsender Macht des Bösen, muß sie zwar immer durch Reue und Glauben wieder aufgehoben werden; aber aus der Kraft des wesentlich unverletzt gebliebenen Christlichen Princips strömt Reue und Glauben immer von Neuem aus, und die ζωὴ erhält sich und wächst durch die göttliche Gnade. So liegt also in der ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον allerdings die fortwährende Bekehrung und Besserung, und die ἁμαρτ. πρὸς θάνατον schließt, je näher sie wirklich dem Tode kommt, diese immer mehr aus. Aber Joh. faßt den Begriff nicht von dieser mehr genetischen Seite, sondern mehr von der faktischen und ihrem Endpuncte. So läßt er sich auch nicht darauf ein, die feineren psychologischen Unterschiede beyder Sündenrichtungen in ihrem Ursprunge anzugeben, was immer trügerisch ist, sondern er bleibt bey den unzweydeutigen faktischen Erscheinungen mit ihren nothwen-

---

er hinzu, si in hac perversitate finierit hanc vitam). Peccatum autem non ad mortem est, si quisquam non amorem a fratre alienaverit, sed officia fraternitatis debita per aliquam infirmitatem animi non exhibuerit. Opp. Aug. Tom. 3. P. II. p. 197. Bey jener Retractation sagt Augustin: quoniam de quocunque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum, nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur. In der Schrift de corrept. et grat. Cap. 12. §. 35. sagt er über das peccat. ad mort., de quo peccato (quoniam non expressum est) possunt multa et diversa sentiri: ego autem dico id esse peccatum, fidem, quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem, d. h. im Abfalle vom Christenthume bis zum Tode verharren. So nimmt er also πρὸς θάνατον als Zeitbestimmung, was ganz unstatthaft ist.

digen Folgerungen stehen. Konnte es nun scheinen, als werde durch den Begriff der ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον, die Bedeutung der Sünde für das Christliche Gewissen auf eine gefährliche Weise geschwächt, so fügt Joh. V. 17. bedächtig hinzu, πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστί. Dieß kann man nur unter der Voraussetzung verstehen, daß ἀδικία der schwächere, allgemeinere Begriff ist, jeder Mangel der δικαιοσύνη im weitesten Sinn [1]), ἁμαρτία aber, hier verschieden von 3, 4., (wo ἁμαρτ., verglichen mit ἀνομία, das Schwächere und Allgemeinere ist,) obwohl mit demselben wesentlichen Inhalt, doch als der bestimmtere Begriff erscheint, der sich auf die ζωή und den θάνατος bezieht. Sofern nun in der Regel die ἁμαρτία den θάνατος zur Folge hat, setzt Joh. hinzu, daß es auch eine Sünde οὐ [2]) πρὸς θάνατον gebe, eben die, wofür der Christ nicht vergebens zu Gott um Leben bitte. Darnach verstehe ich den ganzen Satz so: Jede Ungerechtigkeit, jeder Mangel des frommen Lebens ist Sünde, die der Vergebung, der Versöhnung bedarf. Aber es giebt eine Sünde, welche als vorübergehende Schwankung oder Störung das Christliche Lebensprincip selbst nicht angreift. Das logische Verhältniß fordert statt καὶ, δέ. Man kann unbedenklich sagen, καὶ stehe hier, wie 3, 2., adversativ; aber, wenn Joh. sich das logische Verhältniß bestimmt gedacht hätte, würde er nicht καὶ geschrieben haben. Er knüpft also durch καὶ nur den einen Satz an den andern, ohne das Verhältniß näher zu bestimmen.

Wie in der Christlichen Gemeinschaft die ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον vorkommen konnte, ist begreiflich. Die Christliche Vollkommenheit, in der gar keine Sünde mehr

1) Vergl. Tittmann. Synonym. N. T. p. 48.

2) Die Negation fehlt in einigen wenigen Auctoritäten, meist Uebersetzungen (s. Griesb.), aber der logische Zusammenhang fordert sie, da Joh. offenbar den Fall, wovon er V. 16. ausgeht, zu erklären hat. Klemens hat μὴ aus V. 16.

vorkommt, ist das nie ganz erreichte Ideal. Aber wie ist in einer Gemeinschaft von Solchen, welche durch den Glauben aus Gott geboren sind und die Welt überwunden haben, noch die ἁμαρτία πρὸς θάνατον denkbar? Nach Kap. 2, 19. scheint es unmöglich, daß wer jemahls wirklich zur Christlichen Brudergemeinde gehört hat, von ihr wieder abfallen konnte. Denkt sich Johannes die Todsünde in der Christlichen Gemeinschaft nur als eine äußerste Spitze, als eine logische Abstraction, die nie wirklich vorkam? Dann hätte er etwas leeres gedacht und gesagt. Er muß also wenigstens Erfahrungen von ihrer faktischen Möglichkeit gemacht haben. Die Warnung V. 21. setzt mehr als Möglichkeit, setzt drohende Gefahr voraus. Joh. hält es für unmöglich, daß wer wirklich aus Gott geboren ist, zum Tode sündigen könne, V. 18. vergl. 3, 9. Aber er hat zu viel Einsicht und Erfahrung von dem Menschlichen, um nicht den Fall immer als möglich zu denken, daß Jemand eine Zeitlang lebendig angezogen von der Christlichen Wahrheit und Gnade bis auf einen gewissen Punct sich ihr gläubig hingiebt, aber doch nicht bis dahin gelangt, wo der Sieg über die Welt und die Geburt aus Gott, welche den Menschen von der Wurzel aus umkehrt, vollendet ist. Diese vollendete Geburt aus Gott ist das Ideal der Christl. Gemeinschaft, aber nicht ihr Anfang. In ihren Anfängen, ihrer zeitlichen Entwicklung nimmt sie auch solche auf, in denen die Geburt aus Gott sich erst vorbereitet, in denen sie schon angefangen, aber noch nicht bis zur völligen Scheidung von der Welt vollendet ist. Unter diesen kann die ἁμαρτία πρὸς θάνατον immer vorkommen, da die Geburt aus Gott nach Joh. kein nothwendiger Naturprozeß ist, sondern immer das gemeinschaftliche Product der göttlichen Gnade und der menschlichen Freyheit. Im Briefe an die Hebr. 6, 4 ff. vergl. 10, 20 f. wird derselbe Fall gedacht.

Warum und wie will nun Joh., daß für eine Sünde

zum Tode die Christliche Fürbitte nicht Statt haben soll? Er verbietet sie nicht geradezu. Sehr leise und bescheiden sagt er: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ, aber sie erscheint ihm als ein Gebet nicht nach dem Willen Gottes, somit also auch als ein unerhörliches. Wenn das Gebet sich überall auf das höchste Gut richtet, die ζωή, diese erflehet, der Wille Gottes aber nach seiner ewigen Heiligkeit und Gerechtigkeit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον das selige Leben unbedingt versagt hat, so kann der Christ, der keine göttliche Liebe kennt ohne Heiligkeit und Gerechtigkeit, nicht für eine solche Sünde bitten. Wie schon im A. T. 1 Sam. 2, 25. die Sünde wider den Herrn von der Fürbitte ausgenommen wird, und Jerem. 14, 11. 15, 1 ff. Gott unter den schweren Versündigungen des Volkes des Propheten Fürbitte nicht gestatten will, damit der Gedanke seiner heiligen Gerechtigkeit nicht verdunkelt werde, so auch hier Johannes. Er hebt die Idee der unendlichen Liebe und Erbarmung Gottes nicht auf, aber er will auch nicht, daß die heilige Gerechtigkeit Gottes im Christlichen Bewußtseyn geschwächt und verdunkelt werde. Je größer im N. T. die Offenbarung der Liebe ist, desto schärfer muß, damit die menschliche Weichlichkeit und Unlauterkeit sich nicht einmischt, die Schranke jener Liebe, oder richtiger die Wahrheit und Reinheit derselben, die in der heiligen Gerechtigkeit liegt, hervorgehoben werden. Demnach darf der wahre, gleichsam kritische Christ für die Todsünde nicht fürbitten um Leben. Aber das ist der Christlichen Bruderliebe nirgends, auch zwischen den Zeilen nicht, von Joh. verboten, dahin zu wirken, daß der Todsünder sich bekehre und sich der Christlichen Fürbitte würdig mache. Vergl. Jerem. 15, 19. [1]). Die Möglichkeit einer solchen Umkehr stellt Joh.

1) Jehova spricht: Wenn du wieder umkehrest, so will ich dich wieder annehmen, daß du vor mir stehest, und wenn du das Würdige scheidest vom Schlechten, so sollst du mein Mund seyn! —

nirgends in Abrede, auch nicht mittelbar. Der Verf. des Briefes an die Hebr. 6, 4 ff. kennt ein ἀδύνατον der Art, aber gewiß kein unbedingtes.

Von V. 18. an bezeichnet Joh. durch ein dreyfaches οἴδαμεν V. 18. 19. 20. die Gewißheit der Christlichen Ueberzeugung und Kindschaft Gottes, worauf die Zuversicht und Freudigkeit des Christlichen Gebetes beruhet. — Nach Vergleichung mit 2, 1. 3, 9. muß V. 18. bedingt so gedacht werden, daß der wahre Christ als solcher nicht zum Tode sündige, den Sünden nicht zum Tode aber unterworfen sey. Allein Joh., indem er den rein idealen Standpunct erfaßt, sagt unbedingt, wie 3, 9.: Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern in steter Heiligung begriffen, bewahrt er sich davor (τηρεῖ ἑαυτὸν nämlich ἅγνον, vergl. Jak. 1, 27. 1 Tim. 5, 22. Sap. 10, 5.), und wird so (καὶ) von dem Bösen (dem Fürsten dieser Welt, vergl. Kol. 1, 15. Ephes. 6, 12 ff.) nicht angetastet, ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται[1]) αὐτοῦ, vergl. Sap. 18, 20. Der Satz ἀλλ' — ist unabhängig von οἴδαμεν ὅτι. — Das Subject wird von Neuem und etwas anders bestimmt. Dort das Particip. Perfect., — der gewordene gegenwärtige Zustand, — hier das Partic. d. Aorist, der historische Act der Geburt aus Gott[2]).

V. 19. ist die besondere Anwendung des allgemeinen Satzes V. 18. Sind wir gewiß, daß wir aus Gott sind, so sind wir auch nicht in der Macht des Bösen. Das ist nur die Welt, die ungläubige. Diese aber ganz, d. h. Niemand und Nichts, was zur Welt als solcher gehört ist ausgenommen. Bey der Formel κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ ist zunächst davon auszugehen, daß κεῖσθαι im Allgemeinen einen bleibenden Zustand, eine dauernde Lage

1) So auch bey den Classikern, s. Elsner Observ. Loesner und Raphel. Annot. ex Polybio zu d. St., welcher letztere eine λιτότης darin findet.

2) S. Winers Gramm. §. 225.

ben mit ihm, — der gekommen ist und uns den allein wahren Gott, den Vater, das heilige Licht geoffenbaret hat, vergl. 1, 5. 2, 23. Ev. 1, 18. 14, 6. 17, 3. 6. 14.

Die Beziehung des folgenden οὗτος — — αἰώνιος ist nicht unmittelbar deutlich. Deßhalb war von jeher streitig, ob οὗτος auf das nächstvorhergehende ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, oder das entferntere ἐν τῷ ἀληθινῷ zu beziehen sey. Der äußere Schein spricht für die erstere Beziehung, und nachdem in der Kindheit der Exegese das, von getäuscht das dogmatische Interesse aus der Stelle einen traditionellen Beweisort für die trinitarische Gottheit Christi gemacht hat, ist es lehrreich und warnend zu sehen, wie schwer es der unbefangenen philologischen Auslegung wird, die andere Beziehung gegen die verbündete Macht des äußeren Scheines und des kirchlich dogmatischen Interesses geltend zu machen [1]). — Die orthodoxe Erklärung

1) Vergl. über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle: Calovius Bibl. illustr. S. Schmid Comment. und Wolf Curae zu d. St. Erst in den Arian. Streitigkeiten scheint die Verschiedenheit in der Auslegung der Stelle hervorzutreten. Weder Klemens, noch Origenes, noch Irenäus, noch Tertullian gebrauchen die Stelle. Man muß daraus schließen, daß in dieser Zeit die Beziehung auf Christus noch nicht üblich war. Origenes, der in s. Commentar zu d. Ev. d. Joh. ὁ θεὸς von Gott und θεὸς (ohne Artikel) vom Logos bestimmt unterscheidet, konnte keine Beziehung auf Christus zugeben. Während nachher die Nicänische Orthodoxie die Stelle von der Gottheit Christi auslegte, behaupteten die Arianer, οὗτος beziehe sich auf Gott, nicht Christus. S. Athanasius Orat. c. Arian. Opp. Tom. 2. p. 30. Basilius d. Gr. advers. Eunom. lib. 4. Opp. Tom. 1. 294. Ed. Paris. 1721. Didymus Enarrat. zu unf. St. Hieronym. Comm. in Isaiam. Opp. Tom. 5. 208. August. lib. 3. c. Maxim. Opp. 6. 507. Der Streit hatte Einfluß auf die Lesung der Stelle, besonders in d. Lat. Kirche, s. Griesb. Antitrinitarisch scheint aber ist nicht, die Lesart Cod. 23. statt θεός, Χριστός. — Merkwürdig, daß Hilarius de trinit. lib. 6. 43. liest: hic est verus et vita aeterna et resurrectio nostra. — Noch Epiph. ancorat. cap. 4. sagt: als habe er auch θεὸς nicht gelesen, καὶ κἂν οὐ πρόκειται τὸ θεὸς ἀληθινὸς (nämlich dem Sohne) μανίαν ἐπισωρεύομεν, εἰ τολμήσαμεν βλασφημῆσαι καὶ μὴ εἰπεῖν τὸν υἱὸν θεὸν ἀληθινόν. ἀρκεῖ γὰρ ἐπὶ τῷ ἑνὶ τὸν πάντα συνδεδεμόν τῆς τριάδος φέρειν καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς νοεῖν τὸν υἱὸν θεὸν ἀληθινόν. Erst in der Reformationszeit wagte Erasmus

der Stelle von Christo, dem Sohne Gottes, stützt sich besonders darauf: 1) daß Ἰησ. Χρ. das örtlich nächste Substantiv für οὗτος sey; 2) daß ἡ ζωὴ αἰώνιος sich als Prädicat viel natürlicher auf Christus, als auf Gott beziehen lasse, vergl. 1, 2. Ev. 1, 4.; und endlich 3) daß der Satz von Gott verstanden mit dem vorigen zu identisch und zwecklos erscheine. — Dagegen ist zu bemerken: 1) daß οὗτος, auch nach allgemeinem Sprachgebrauch, besonders wenn es so nachdrucksvoll steht, wie hier, nicht immer auf das örtlich nächste, sondern oft auf das dem Sinne nach herrschende Hauptsubject im vorigen Satze zu beziehen ist, vergl. 2, 22. 2 Br. 7. Die Beziehung auf Christus ist also wenigstens nicht nothwendig, und der Joh. Gebrauch der Pronomina im Briefe gestattet in dieser Hinsicht Außerordentliches. — 2) Auch auf Christus läßt sich ἡ ζωὴ αἰώνιος als Prädicat schwer beziehen. Ἡ ζωὴ wird Christus wohl von Joh. genannt, aber niemahls, bey genauerer Betrachtung unmittelbar auch 1, 2. nicht, ζωὴ αἰώνιος, worunter Joh. in der Regel nicht das substanzielle

---

aus philologischen Gründen der traditionellen Erklärung zu widersprechen. Er sagt aber nur: Hic est verus Deus — referri potest ad Deum verum Patrem, qui praecessit, s. Annot. In der Paraphrase versteckt er seine wahre Meinung, indem er die Zweydeutigkeit des Originals nachzubilden sucht. Die Protest. Exegese blieb aber bey der hergebrachten Erklärung. Nur unter den Socinianern wurde die Erasmische Construction, zunächst freylich aus dogmatischem Interesse herrschend, aber nicht ohne philol. Rechtfertigung, s. Faustus Socin. Comment. zu d. St. vergl. Catechism. Rac. Quaest. 120. Außer der Soc. Gemeinde widersprach der orthodoxen Auslegung zuerst Grotius, dann Wetstein und die neueren Engl. Antitrinitarier, z. B. S. Clarke Commentary — on 1 John 5, 20. 21., in d. Works Vol. 4. p. 284 sqq., Benson u. A. Gegen Benson vergl. Andr. Meyer Dissert. theol., qua Christ. verus Deus 1 Ioan. 5, 20. contra Bens. demonstratur. Erlang. 1764. 4.). Auffallend vertheidigt der Arminianer Episcop., sonst von Grotius sehr abhängig, die gewöhnliche Erklärung. Erst seit Struths Erklärung in dem Repert. für morgenl. und bibl. Litt. Th. 12. S. 75 ff., Michaelis Anmerkk., Morus, Lange zu d. St. (Carpzov drückt seine Meinung nicht deutlich aus) scheint die Erasmische Erklärung unter uns herrschend zu werden.

Leben in Christo, sondern das den Gläubigen mittheilbare versteht. 3) Der Satz auf Gott bezogen ist, rhetorisch betrachtet, weder mit dem vorigen identisch, noch zwecklos. Man kann ihn als den kurzen Inbegriff der Lehre ansehen, den Joh. als Ueberzeugung mit besonderem Nachdruck schließend hervorhebt, um der Warnung vor den Idolen V. 21. eine unmittelbarer entsprechende Grundlage zu geben.

Wer die Stelle unbefangen im Zusammenhange betrachtet, dem kann nicht zweifelhaft seyn, daß der nachdrucksvolle Ton des Satzes gebietet, οὗτος auf das im Vorigen herrschende Hauptsubject zu beziehen. Dieses ist Gott, ὁ ἀληθινὸς, nicht Christus, der nur in einer Nebenbestimmung vorkommt, als derjenige, durch den das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ vermittelt wird. Dazu kommt, daß Gott vorher vorzugsweise und schlechthin ὁ ἀληθινὸς genannt ist, vergl. Ev. 17, 3. Wird nun Christus auch sonst niemahls von Joh. so bezeichnet, so darf nach allen Regeln der logischen Auslegung, und will man dem Johannes nicht geradezu eine absichtliche Begriffsverwirrung aufbürden, οὗτος — nicht auf Christus, sondern muß auf Gott bezogen werden. Niemahls gebrauchen ferner die neutest. Schriftsteller, so oft sie den Vater und den Sohn Gottes unterscheiden, von beyden einerley Prädicat und Namen. Daß hier beyde unterschieden werden, ist klar. Wäre nun οὗτος auf Christus zu beziehen, so wäre eine solche Prädicat- und Namenvermischung in der That ohne Beyspiel. Johannes nennt zwar den λόγος in Christo θεὸς, Ev. 1, 1., aber doch nicht ὁ θεὸς in dem Sinne, wie den Vater, und der historische Christus wird von ihm immer nur ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt. Wie kommt er nun wider seine Gewohnheit dazu, hier Christus als ἀληθινὸς θεὸς zu bezeichnen, so ohne allen Beweis, alle Vorbereitung, ja wider den Zusammenhang? Einen so wichtigen, ihm selbst ungewöhnlichen Satz konnte er nicht in so zweydeutiger Gestalt gleichsam wie verloren an

das Ende des Briefes stellen wollen. Hat er Ev. 17, 3. als Ausspruch Christi geschrieben: das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen, — so konnte er ohne die größte eigene Verwirrung niemahls sagen, Jesus Christus sey der wahre Gott. Steht endlich der Satz mit der Warnung vor den Idolen in irgend einer nothwendigen Verbindung, so durfte Joh., wollte er die Leser nicht absichtlich verwirren, nicht außer Gott auch Christus den wahren Gott nennen. Spätere an trinitarische Formeln Gewöhnte hätten ihn vielleicht verstanden; in der Zeit der neutestam. Einfalt, des ersten Ueberganges von der polytheistischen zur Christlichen Denkweise wäre Mißverständniß eben so unvermeidlich, als Verständniß unmöglich gewesen.

In der That, übte nicht die dogmatische Cupidität, wenn sie einmahl mächtig geworden ist, eine fast zauberische Gewalt aus, man würde nie gezweifelt haben, daß οὗτος — auf Gott zu beziehen sey. Aber gerade, indem das philologische Gewissen bey dieser Stelle wacher und schärfer geworden ist, hat es eine Schwierigkeit entdeckt, welche, weil bisher weniger beachtet, auch noch nicht gehörig gehoben ist, ich meine die Verbindung des οὗτος mit dem folgenden καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος. Wenn οὗτος auf Christus bezogen wird, kann man scheinbar berechtigt durch 1, 2. καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος unmittelbar damit verbinden, zumahl wenn der Artikel vor ζωὴ αἰώνιος sicher ist. Allein der Artikel ist, da ihn Cod. A. und viele Minuskeln weglassen, so zweifelhaft, daß ihn Lachmann gestrichen hat. Joh. schreibt in der Regel, auch im Briefe ζωὴ αἰώνιος ohne Artikel. Nur 2, 25. und 1, 2. hat er mit besonderem Nachdruck ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος. Bey solchen Begriffen, wo das Abstractum und die concrete Idee in einander übergehen, wird der Artikel leicht indifferent. Aber habe ich recht beobachtet, so mußte Joh., wenn er vor ζωὴ den Artikel setzte, ihn nach seiner Gewohnheit

auch vor αἰώνιος setzen, wie denn mehrere Handschriften auch ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος haben. Wird nun, wie schon bemerkt, Christus auch von Joh. nie unmittelbar ζωὴ αἰώνιος genannt, sondern immer nur ἡ ζωή, so muß man, ist οὗτος auf Gott zu beziehen, um so mehr Bedenken tragen, ζωὴ αἰώνιος als zweytes Prädicat unmittelbar mit οὗτος zu verbinden. Deßhalb haben schon die Englischen Antitrinitarier, z. B. S. Clarke die Stelle so gefaßt: Dieser (Gott, dessen Erkenntniß der Sohn uns gegeben hat,) ist der wahre Gott, und (ihn erkennen und in ihm seyn durch seinen Sohn,) — dieß ist ewiges Leben. Aehnlich Benson paraphrasirend: This is the true God, and adhering to Jesus Christ, his son, is the sure way to eternal life. Andere, bemerkt er, erklärten so: This is the true God, and this son of his J. Chr. is the way to eternal life. — Die Breviloquenz in der Stelle ist unleugbar und eine Vermittlung zwischen ζωὴ αἰώνιος und οὗτος durchaus nothwendig. Ich glaubte früher unter der Voraussetzung, daß der Artikel vor ζωὴ echt sey, die Stelle durch ein Prozeugma in οὗτος erklären zu können und löste den Satz so auf: οὗτός (ἐν ᾧ ἐσμεν ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ) ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς, καὶ αὕτη — (nämlich die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn) ἡ ζωὴ αἰώνιος. Auf die Weise versuchte schon S. Clarke die Schwierigkeit zu lösen. — An annähernden Beyspielen schien es nicht zu fehlen [1]). Allein, wenn man es auch übersehen könnte, daß der Artikel vor ζωὴ höchst zweifelhaft ist, sein Fehlen aber eine solche Construction durchaus nicht gestattet, da Joh. immer αὕτη — ἡ schreibt 5, 3. 6. 3, 11. 23. 2, 25. u. a.: so ist doch selbst das scheinbar entsprechendste Beyspiel, Matth. 7, 12. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, (ein Prozeugma des Singular und Plural im De-

1) S. Studien und Kritik. 1829. Heft 1. S. 147 ff.

monstrativum,) bey genauerer Betrachtung zu verschieden, um etwas zu beweisen. Theils nämlich sind hier ὁ νόμος κ. οἱ προφ. zu Einem Begriff verwachsen, theils deutet οὗτος nur auf einen und denselben Begriff im Vorhergehenden zurück. Dieß muß auch seyn nach der Regel. In unserer Stelle aber wäre der unerhörte und wirklich unmögliche Fall, daß οὗτος auf zwey verschiedene Begriffe im Vorhergehenden zurückwiese, von denen jeder sein besonderes Prädicat erhalten sollte. Indem mich hierauf ein Freund, Director Krüger in Braunschweig, der sich bekanntlich auf die Attractionen in der Brachylogie versteht, wie wenige, aufmerksam machte, hat er mich zugleich durch seine Bemerkungen auf die, wie ich glaube, richtige Erklärung geführt. Καὶ ζωὴ αἰώνιος ist allerdings mit οὗτος grammatisch unmittelbar zu verbinden, so daß Joh. wirklich sagt, der Gott, in dessen Gemeinschaft wir sind, sofern wir in der Gemeinschaft mit seinem Sohne sind, dieser ist der wahrhaftige Gott und (ist zugleich) ewiges Leben. In diesem letzteren Satze liegt aber eine nachdrucksvolle Kürze, die gerade im zusammenfassenden Schlusse eben so begreiflich als wirksam ist. Voll von dem Gedanken des ewigen Lebens vergl. 5, 11—13., welches allein aus der Gemeinschaft mit dem allein wahren Gott und dem Sohne Gottes 1, 1—3. entspringt, und immer und überall in dem Grade geschwächt und verloren wird, in welchem der Mensch von jener Gemeinschaft sich entfernt, sagt Joh. in einer ähnlichen Kürze, wie 2, 25.: dieser — der wahrhaftige Gott ist ewiges Leben. Dieß ist entweder, wie Ev. 11, 25., davon zu verstehen, daß Gott des ewigen Lebens Grund und Quelle sey, oder, wegen des fehlenden Artikels wahrscheinlicher, mit noch größerer Kürze, die aus dem Vorhergehenden verständlich ist, so: ewiges Leben ist seine Gemeinschaft.

V. 21. Lachmann liest φυλάξατε ἑαυτὰ, mit Codd. B. 29. 60. u. a. Allein ich halte dieß nur für ein Cu-

riosum von grammatischer Pedanterey oder Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Zumahl in der Anrede ist ἑαυτὰ unerträglich. — Die Warnung vor den Götzen, im Gegensatz gegen den ἀληθινὸς θεὸς, bezieht sich auf die Gefahr der Vermischung des Christlichen und Heidnischen, welche in den heidenchristlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters nie ganz aufhörte, vergl. 1 Kor. 10, 14. Diese Gefahr wuchs in dem Grade, in welchem das Christenthum in das innerste Familienleben eindrang, und für den Christen die Aufgabe der Scheidung um der Wahrheit willen und zugleich der liebevollen Erhaltung der Familienbande entstand. Nur wenige wissen zu allen Zeiten recht zu scheiden und recht zu vereinigen. Kam nun dazu Verfolgung von der einen und Verführung von der andern Seite, die letztere von denen besonders, welche in einer absoluten, allgemeinen Gnosis alle Religionen zu vereinigen suchten, so war bey dem Halbchristenthume der Zeit die Warnung um so nothwendiger. — Hammond und A., neuerdings auch Rickli verstehen unter den Idolen die gnostischen Irrthümer der Zeit. Allein, wiewohl Paulus Eph. 5, 5. Kol. 3, 5. εἰδωλολατρεία im weiteren Sinne von dem wüsten, unsittlichen Leben gebraucht, so nimmt er doch auch das Wort, so wie εἰδωλολάτρης im gewöhnlichen Sinne Gal. 5, 20. 1 Kor. 10, 14. 5, 10. 11. und bey εἰδωλεῖον 1 Kor. 8, 10. εἰδωλόθυτον 1 Kor. 8, 1 ff., so wie bey εἴδωλον 1 Kor. 12, 2. 8, 4. 7. 10, 19. fällt Niemandem ein, von der gewöhnlichen, bestimmten Bedeutung abzugehen. Die gnostischen Irrthümer der Zeit heißen bey Joh. ἡ πλάνη 4, 6. oder τὸ τοῦ ἀντιχρίστου 4, 3. Und wie Paulus 1 Thess. 1, 9. die εἴδωλα im gewöhnlichen Sinne dem θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ gegenüberstellt, so Johannes auch hier.

Historische Kritik und Auslegung

des

zweyten und dritten Briefes.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Ueber die Johanneische Authentie des zweyten und dritten Briefes.

So entschieden günstig die kirchliche Tradition dem ersten Briefe ist, so ungünstig und zweifelhaft behandelt sie den zweyten und dritten, besonders den letzteren.

Die Zeugnisse und Urtheile der alten Kirche über diese beyden Briefe sind folgende:

In der Alexandr. Kirche und Schule scheint man beyde früh gebraucht und fortwährend begünstigt zu haben. Klemens von Alexandrien hatte offenbar mehrere Joh. Briefe in seinem Kanon. Denn indem er in den sogenannten Stromaten [1]), wo er von dem Unterschiede der Sünden spricht, sich auf das Zeugniß des Apostels Johannes im ersten Briefe 5, 16. beruft, nennt er diesen den *größeren* Brief. Daß er wenigstens den zweyten kleineren gebrauchte, lehrt, wenn es echt ist, das Fragment seiner Adumbrationen über denselben [2]). Sind die Adnmbrutionen mit den Hypotypposen des Klemens ein und dassel-

1) Strom. II, 15. ed. Potter.

2) S. Opp. ed. Potter pag. 1011. Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine. —

bige [1]), und haben diese nach Eusebius [2]) die sämmtlichen katholischen Briefe umfaßt, so hatte Klemens auch den dritten Brief, da zur Zeit des Eusebius alle drey Joh. Briefe zu den sieben katholischen gerechnet wurden. — Origenes, in der Unterscheidung des Kanonischen und Nichtkanonischen schon etwas strenger als sein Lehrer Klemens, sagt: Joh. hinterließ außer dem Evangelium und der Apokalypse auch einen Brief, aber nur von sehr wenigen Stichen, — mag seyn, auch einen zweyten und dritten; denn nicht Alle halten diese beyden für echt [3]); aber beyde haben nicht hundert Stichen. Origenes entscheidet nicht, und gebraucht auch die Briefe sonst nicht weiter. Aber sein Schüler Dionysius von Alexandr., in der Kritik der Johanneischen Schriften unter den Alexandrinern der strengste und geübteste, scheint beyden Briefen günstiger. Denn ob er gleich die Hauptbeweise gegen die Echtheit der Apokalypse aus der Abweichung derselben vorzüglich nur vom Evangelium und dem ersten Briefe, als den überall und allezeit als echt anerkannten Schriften des Evangelisten hernimmt, so scheuet er sich doch nicht, auch den zweyten und dritten Brief wegen ihrer Johanneischen Art als Ankläger der Apokalypse zu gebrauchen [4]). Er nennt sie *φερόμεναι*. Aber auch den ersten Brief nennt Eusebius *τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν* [5]). Der Ausdruck bezeichnet nur die allgemeine

1) Vergl. Einleit. in den ersten Brief S. 77.

2) H. E. VI, 14. *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών. Τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς.* Vergl. Photii Bibl. Cod. 109.

3) Origenes Comment. in Ioannem Tom. V. 3. ed. Lommatzsch Vol. I. p. 165. vergl. Euseb. H. E. VI, 25.

4) S. Euseb. H. E. VII, 25. *Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται· ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.*

5) S. H. E. III, 25. Es kann nicht zweifelhaft seyn, daß *φερομένην* auf *Ἰωάννου* geht.

Meinung in größeren und kleineren Kreisen. Wie entfernt aber Dionysius war, an der Echtheit unsrer Briefe zu zweifeln, geht besonders daraus hervor, daß er, obgleich sehr geneigt, die Apokalypse für ein Werk des Ephesinischen Presbyters Johannes zu erklären, dennoch aus der Ueberschrift des zweyten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος, keine Veranlassung nimmt, eben jenen Presbyter für den muthmaßlichen Verfasser derselben zu halten, was doch schon vor Eusebius von Andern geschah. Nach Dionysius werden die Urtheile der Alexandriner immer günstiger und zweifelloser. Der Bischof Alexander von Alexandrien rechtfertigt in seinem Sendschreiben an die Bischöfe seiner Diöces die Excommunication des Arius und seines Anhanges durch namentliche Berufung auf 2 Br. V. 10. [1]). Athanasius [2]) und der Verfasser der Synopsis [3]) nehmen beyde Briefe unbedenklich in den Kanon der katholischen Briefe auf, und Didymus legte sie als echte Schriften des Ev. Joh. aus in seinem Commentar über die katholischen Briefe.

Nicht weniger vortheilhaft, wenigstens über den zweyten Brief, sind die Zeugnisse und Urtheile in der Abendländischen Kirche des zweyten und dritten Jahrhunderts, Irenäus beruft sich [4]) auf den zweyten Brief (V. 11.) mit ausdrücklicher Bezeichnung seines Verfassers (Ἰωάννης ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής). Ja so sehr hält er denselben für echt Johanneisch, daß er an einer andern Stelle, wo er den siebenten und achten Vers desselben wörtlich anführt, ihn entweder aus einem Gedächtnißirrthum mit dem ersten verwechselt, oder als Anhang desselbigen betrachtet und ge-

1) S. Socrates H. E. I, 6.

2) Ep. festalis und Ep. ad Monachos. Opp. Athanas. Ed. Patav. Tom. I. P. II. p. 767. und 772.

3) Synops. Script. S. in den Opp. Athanas. Ed. Col. Tom. II. p. 139.

4) S. Adv. Haer. I, 13. ed. Grabe p. 79. Bemerkenswerth ist, daß Irenäus statt λέγων αὐτῷ χαίρειν, αὐτοῖς, und statt ἔργοις αὐτοῦ, αὐτῶν liest. Griesbach hat dieß nicht angeführt.

braucht [1]). Da Irenäus aus Kleinasien und ein Schüler des Polykarp war, so hat sein Zeugniß (wenigstens für den zweyten Brief) allerdings bedeutendes Gewicht. Daß dieser Brief auch in der Römischen Kirche sehr früh als Johanneisch gebraucht wurde, bezeugt das anonyme Fragment bey Muratori [2]), worin zwey Briefe des Joh. zu dem Kanon der Röm. Kirche gerechnet werden. Wo der Anonymus 1 Joh. 1, 1. 4. citirt, bedient er sich der etwas auffallenden Formel: Ioannes in epistolis suis. Betrachtete er den ersten und zweyten Brief als ein Briefganzes? Feilmoser [3]), um auch den dritten Brief zu gewinnen, vermuthet, der Fragmentist verstehe unter den zwey Briefen den zweyten und dritten, weil er von dem ersten schon bey dem Evangelium gesprochen. Allein dort sagt er eben in epistolis suis. — Auch die Afrikanische Kirche im 3. Jahrh. gebrauchte wenigstens den zweyten Brief als Johanneisch. Auf einer Synode zu Karthago unter Cyprian de haereticis baptizandis giebt Aurelius, Bischof von Chullabi sein Votum mit 2 Br. V. 10., indem er sagt: Ioannes in epistola sua posuit dicens etc. [4]). Tertullian [5]) gebraucht keinen von

1) A. a. O. III, 16. 8. (ed. Grabe 3, 18. p. 232.) Et discipulus eius Ioannes in praedicta epistola (nämlich der ersten) fugere eos praecepit dicens: Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui etc.

2) Antiqq. Ital. med. aevi Tom. III. p. 874.: Epistola sane Iudae et superscripti Ioannis duas (duae, oder ist δύας gemeint?) in catholica habentur. —

3) Einl. S. 543. Not. **).

4) Opp. Cypriani ed. Oberthür. Tom. II, p. 120.

5) Als J. A. Fabricius in der Bibl. Graeca Vol. 3. p. 144. (Vol. 4. p. 784. ed. Harles) sagte: Citant (den zweyten Br.) Tertullianus, Cyprianus, — leugnete dieß Chr. Fr. Schmidius in Hist. et Vindic. Canonis p. 571. mit großer Entschiedenheit. Keil in den Annot. zu Fabric. Bibl. bemerkt: in quo tamen aperte humani aliquid passus est Schmidius. Etenim Tert. quidem v. 7. secundae Epist. aliquoties mentionem fecit, nimirum adv. Marc. 5, 16. de praescript. 33. de carne Chr. 24. Sieht man nun nach, so ist überall nicht 2 Br. 7., sondern 1 Br. 4, 1. 2. gemeint, was schon in Semlers Ausgabe richtig bemerkt ist.

beyden Briefen. Eben so wenig Cyprian. Daraus folgt aber nicht, daß die beyden Väter sie nicht kannten. Allein der seltnere Gebrauch dieser Briefe in der Kirche ist unleugbar. — Wie die ältere Syr. Kirche über unsere Briefe geurtheilt habe, ist schwer zu bestimmen. Die Exemplare der Peschito hatten wenigstens seit dem sechsten Jahrhundert den Br. Judä, 2 Petr. und 2 und 3 Johannis nicht. Die jetzt vorhandene Uebersetzung dieser Briefe ist nach dem Urtheile der Kenner kein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito. Hat nun die Peschito (aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh.) ursprünglich nur die drey größeren Kathol. Briefe, 1 Petr. 1 Joh. Jak., für echt und kanonisch gehalten, die übrigen aber, also auch 2 und 3 Joh., entweder nicht gekannt, oder verworfen? — Ephraem (im 4. Jahrh.) gebraucht in seinen Werken den Brief Judä, den zweyten Petr., und den zweyten Joh. als echt und kanonisch [1]). Da dieser Vater des Griechischen nicht kündig war, so muß er jene Briefe in einer Syr. Uebersetzung gelesen haben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, ob die Uebersetzung dieser Briefe, die Ephraem hatte, ein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito gewesen oder nicht? Im ersteren Falle [2]) wäre nicht zu begreifen, wie und warum die Syr. Kirche diesen Theil ihrer Uebersetzung seit Ephraem, wo doch das Urtheil der Kirchen jenen vier Briefen überall günstiger war, ausgestoßen haben sollte. Viel natürlicher ist anzunehmen, daß diese Briefe sammt der Apokalypse darum in allen echten Handschriften der Peschito fehlen, weil sie ursprünglich nicht zum Kanon der Peschito gehörten, und daß die Uebersetzung derselben, die Ephraem hatte, später gemacht ist, seit man auch in Syrien anfing, die sämmtlichen sieben

1) Der zweyte Joh. Br. wird angeführt: Ephr. Opp. gr. T. 1. p. 76. T. III. p. 52.

2) Diesen nimmt bestimmt Hug an, wenigstens in Betreff der Apokalypse Einl. Bd. 1. §. 65.

kathol. Briefe für kanonisch zu halten. Mag seyn, daß man eine Zeitlang diese jüngere Uebersetzung jener Br. der älteren kirchlichen beyfügte. Aber wenn man sie in diesem Falle späterhin wieder davon trennte, so geschah dieß gewiß aus keinem andern Grunde, als weil sie ursprünglich nicht dazu gehört hatte [1]). Ausdrücklich bezeugt ein Syr. Schriftsteller des 12. Jahrh., Dionysius Bar Salibi [2]), daß der zweyte Brief Petri in der älteren Syr. Uebersetzung nicht enthalten gewesen sey. Dieß Zeugniß gilt mittelbar auch für unsere Johanneischen Br. und den Brief Judä.

Dieser kürzere Kanon der kathol. Briefe in der Peschito wurde in der Syr. Kirche so festgehalten, daß noch im 6. Jahrh. Kosmas der Indienfahrer sagen konnte: παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου [3]). Leontius von Byzanz sagt von Theodor v. Mopsvestia, Epistolam Iacobi et alias deinceps aliorum catholicas epistolas abrogat et antiquat. Wenn dieß wahr ist, so ging Theodor schon, indem er auch den Brief des Jakobus verwarf, über den Kanon der Peschito hinaus, und wenn er auch nicht zu denen gehörte, welche, wie Kosmas erzählt, alle Joh. Briefe verwarfen, den zweyten und dritten hat er sicher nicht anerkannt. Es ist bemerkenswerth, daß Chrysostomus (der Mitschüler Theodors in der Schule des Diodor von Tarsus) ausdrücklich sagt, der zweyte und dritte Brief des Joh. würden von den Vätern nicht für kanonisch gehalten [4]). Theodoret aber,

1) S. Hugs Einleitung ins N. T. Bd. 1. S. 355 ff. und gegen ihn besonders Guerike Beyträge zur hist. krit. Einl. ins N. T. S. 2 ff.

2) Vergl. Pococke in Praefat. zu Epistolae quatuor, Petri secunda, Ioan. sec. et tertia et Iudae — una — ex — Bodlei. Oxon. MS. exempl. depromtae, Lugd. Bat. 1630. 4.

3) Topogr. Christ. lib. VII. (p. 292. ed. Montf.) Bibl. PP. Gall. XI. 535. vergl. oben S. 7. Anm. 5.

4) S. oben S. 8. Anm. 1.

sein Schüler, hat beyde Briefe nirgends erwähnt. — So scheint also nicht nur in der Syr. Nationalkirche, sondern auch in der Griech. Syrischen noch im 5. und 6. Jahrh. fortwährend unter den Theologen Zweifel an der Joh. Authentie unserer beyden Briefe geherrscht zu haben.

In Beziehung auf diese Ungleichheiten im Gebrauch und Ansehen, sagt Eusebius von unsern beyden Briefen, daß man sie jedenfalls, sie möchten nun vom Evangelisten Johannes oder von einem andern, gleiches Namens herrühren, zu den Antilegomenen rechnen müsse [1]). Wie sie aber zu seiner Zeit schon vielfach in den Christlichen Sammlungen der sogenannten sieben katholischen Briefe standen [2]), so scheinen sie auch immer mehr als Johanneisch gegolten zu haben. Eusebius selbst nimmt aus ihnen die Charakteristik der brieflichen Sitte des Johannes, indem er sagt [3]): ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει· οὐδαμοῦ δὲ ἀπόστολον οὐδὲ εὐαγγελιστήν. Nach ihm werden die Urtheile der Kirchen und Synoden, besonders im Abendlande, immer günstiger. Die apostolischen Kanones [4]), der 60ste Kanon der Synode von Laodicea, das Concilium von Hippo (393.) und das dritte Karthago (397.) rechnen sie unbedenklich zum Kanon der katholischen Briefe. Aber die Zweifel wurden unter den Wissenden nie ganz beseitigt. Noch Hieronymus spricht von Vielen, welche den zweyten und dritten Brief nicht für echt hielten, sondern dem Ephes. Presbyter Johannes zuschrieben [5]). Die Jamben (des Am-

1) S. H. E. III, 25.

2) H. E. 2, 23.

3) Demonstr. Evang. lib. 3. p. 120. Ed. Colon.

4) Can. 85.

5) Hieronym. de viris illustr. Cap. 9: Scripsit autem Ioannes et unam epistolam —, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae, quarum principium:

philochius) an den Seleucus bemerken die Verschiedenheit ebenfalls, daß einige nur einen, andere drey Joh. Briefe annehmen. Ja selbst noch Oekumenius und Theophylakt finden es nöthig, diejenigen zu widerlegen, welche *ὠήθησαν, ταύτην καὶ μετ' αὐτὴν ἐπιστολὴν* (den 3ten) *μὴ εἶναι Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου, ἀλλ' ἑτέρου, ὁμωνύμου τούτῳ, καθότι καὶ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ἐν ταύταις γράφει καὶ πρὸς γυναῖκα καὶ ἕτερον Γάϊον, ἕνα καὶ αὐτὸν, ὥσπερ καὶ τὴν γυναῖκα μίαν, ὅπερ οὐ κατ' ἐπιστολὴν καθολικήν.*

Allein damahls und schon zu Hieronymus Zeit hatten die Briefe einen bleibenden Platz im kirchlichen Kanon gewonnen, und wurden immer allgemeiner als echt Johanneische Stücke anerkannt. In der mittleren Kirche sind alle Zweifel vergessen. Erst Erasmus [1]) ruft diese mit der Stelle des Hieronymus wieder ins Gedächtniß zurück, und seine eigene Meinung: constat inter auctores primam Ioan. epistolam eius esse Ioan., quem Iesus dilexit plurimum; caeterum duas posteriores Ioannes presbyter scripsit, non Ioan. apostolus, klingt entschieden genug gegen die Briefe. Vielleicht war auch Calvin bedenklich, wenn es ein Zeichen von Bedenklichkeit ist, daß er die beyden Briefe in der Reihe der katholischen nicht auslegte [2]). Sonst hat die Protestantische Kritik bis auf Grotius die Authentie der Briefe im Ganzen unangetastet gelassen.

Senior — — Ioannis Presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesios ostenditur. Nach Kap. 18. war dieß die opinio a plerisque tradita.

2) In der Edit. Genev. v. 1617. folgen im Commentar die Briefe in dieser Reihe 1 Petri, 1 Joh., und zwar nicht, wie dort Petri Apost. Epist. prior, — sondern bloß Ioannis Apostoli Epistola —, Jakobi, 2 Petri, Judä. Von dem 2ten und 3ten Joh. Briefe keine Spur. Die Reihefolge scheint absichtlich nach dem Grade der kanonischen Gewißheit bestimmt zu seyn. In der Amsterdamer Ausgabe stehen 1 und 2 Petri zusammen, aber 2 und 3 Joh. fehlen auch.

H. Grotius [1]) verſtärkte, vermehrte die Zweifel der älteſten Kirche, aber erſt in der neueſten Zeit fand er damit unter uns Beyfall und Nachfolge [2]). Seit J. D. Beck zuerſt erklärt hatte, der Styl erſcheine ihm nur als eine unvollkommene Nachahmung des echten Johanneiſchen im erſten Briefe, haben Fritzſche, Bretſchneider, Paulus, vornehmlich aus inneren Gründen, mehr und weniger entſchieden die Echtheit der Briefe beſtritten, und die Vermuthung der Alten von Neuem geltend gemacht, daß der Presbyter Johannes der wahre Verfaſſer ſey [3]).

Aber ſeltſam! während Beck und Fritzſche dabey die Echtheit des Evangeliums und erſten Briefes vorausſetzen und daraus auf einen von dem Apoſtel Joh. verſchiedenen Verfaſſer unſerer beyden Briefe ſchließen, verfahren Bretſchneider und Paulus gerade umgekehrt. Indem ſie von der unleugbaren Identität des Verfaſſers ſämmtlicher Joh. Schriften, mit Ausnahme der Apokalypſe, ausgehen, ſchließen ſie aus der ſchon aus der Ueberſchrift erweislichen Unechtheit des zweyten und dritten Briefes, daß auch das Evangelium und der erſte Brief den Apoſtel Johannes nicht zum Verfaſſer haben können. — Dem Bisherigen zu Folge können wir zunächſt nur auf diejenige Kritik eingehen, welche die Echtheit des Evangeliums und erſten Briefes zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung hat. Die vornehmſten Verwerfungsgründe dieſer Kritik aber ſind folgende: einmahl die ſchwankende, zwieſpaltige Tradition; ſodann, daß der Verfaſſer ſich in der Ueberſchrift beyder Briefe nicht, wie einem Apoſtel anſtand und üblich war, ὁ ἀπόστολος, ſondern ὁ πρεσβύτερος nenne; ferner

1) Annot. in Epist. secund. Praeloq.
2) Nicht bloß Calovius, ſondern auch Hammond und Benſon widerſprachen, vergl. Benson on the Cathol. Epist. p. 175 sqq.
3) S. I. D. Beck, Observationes critico-exeget. Spec. I. Lips. 1798. 4. p. XI. not. 27. Fritzſche Bemerk. über die Br. Joh. in Henke's Muſeum für Religionswiſſenſchaft Bd. 3. St. 1. S. 159 ff. Bretſchneider Probab. p. 167 sqq. und Paulus, die drey Lehrbr. des Joh. S. 262 ff.

die Abweichung des Styles von der Schreibart des ersten Br. und des Ev.; ein Gemisch von Pauliniſchen und Johanneiſchen Elementen ſcheine auf einen Verfaſſer hinzudeuten, der die Schriften beyder Apoſtel fleißig geleſen, aus den Johanneiſchen ſich aber mehr angeeignet habe, als aus den Pauliniſchen; endlich aber, daß im zweyten Briefe die Vorſchrift V. 10. dem ſonſt bekannten Charakter des Evangeliſten Johannes widerſpreche, im dritten Briefe aber die Widerſpenſtigkeit des Diotrephes gegen die Ermahnungen und Empfehlungen des Verf. ſich mit der im apoſt. Zeitalter überall gültigen unbedingten Auctorität eines Apoſtels, wie Joh. war, nicht gut reimen laſſe.

Dagegen aber läßt ſich Folgendes einwenden:

Was zuerſt das Schwanken und die Zwieſpaltigkeit der kirchl. Tradition betrifft, ſo würde dieſes nur dann etwas beweiſen, wenn die Echtheit unſerer Briefe durchaus unvereinbar damit wäre. Dieß aber iſt nicht der Fall. Daß unſre Briefe vor dem Ende des zweyten Jahrhunderts nirgends erwähnt werden, von da an aber vorzüglich nur der zweyte, und daß über beyde, obwohl Irenäus für die Authentie des zweyten Briefes ſichere Bürgſchaft leiſtet, dennoch bis ins 4. Jahrh. hinein die bewährteſten Kirchenlehrer und Kenner der früheren Tradition mehr oder weniger zweifelhaft ſind, dieß kann ſeinen Grund haben theils in der didaktiſchen Unbedeutendheit des Inhalts beyder Briefe, vorzüglich des dritten, theils in der Art und Weiſe, wie die älteſte Kirche bei der erſten Sammlung und Feſtſtellung des neuteſtam. Kanons verfuhr. Aus dem erſteren Umſtande erhellet, warum auch da, wo beyde Briefe im kirchlichen Kanon geſtanden zu haben ſcheinen, wie im Abendlande, die Kirchenlehrer in ihren Schriften doch nur ſelten Gebrauch davon machen, und, wenn ſie es thun, immer nur den zweyten und zwar faſt ausſchließlich nur den 10ten und 11ten Vers, höchſtens noch den 7ten und 8ten daraus anführen. Ja noch mehr! Da das didaktiſch Wich

tige im zweyten Briefe nur polemischer Art zu seyn schien, so war auch sein erster häufigster Gebrauch fast nur ein polemischer. Der Polemik verdanken wir die ersten gewissen Zeugnisse von diesem Briefe. Des dritten Briefes hingegen wird fast gar nicht gedacht, eben darum, weil er für Dogmatik und Polemik gar nichts Wichtiges darzubieten schien. Also nicht nothwendig irgend ein historisches Bewußtseyn von ihrer Unechtheit, sondern theils ihre Kürze, worauf schon Origenes aufmerksam macht, theils aber und noch mehr ihre didaktische Unwichtigkeit scheint die schnellere Verbreitung und den allgemeineren sicheren Gebrauch unserer Briefe im 2. und 3. Jahrh. gehemmt zu haben. Da nun die Kirchen bey der ersten Sammlung und Fixirung des Kanons nur das allgemein Anerkannte und Gebrauchte (ὁμολογούμενον), nur das als didaktisch wichtig und echt apostolisch Erwiesene zuließen: so erklärt sich, wie es gekommen ist, daß die Syr. Kirche unsre Br. in ihrer ersten Uebersetzung nicht hatte, die Alexandrinische bis ins dritte Jahrhundert darüber schwankte und der aufmerksame Beobachter der kirchlichen Tradition und Gebräuchlichkeit in den ersten drey Jahrhunderten, Eusebius, zweifelhaft dieselbigen zu den Antilegomenen rechnete. Aus der Art, wie Klemens, Origenes, Dionysius v. Alex., Eusebius und A. immer nur von dem zweyten und dritten Briefe zusammt sprechen, scheint hervorzugehen, daß von früh an beyde zusammengehörten und der dritte der zwar weniger beachtete und stille, aber unzertrennliche Begleiter des zweyten war. Wenn daher Irenäus, das anonyme Fragment, und der Afrik. Bischof Aurelius nur den zweyten erwähnen, so ist dieß durchaus kein Beweis, daß sie den dritten nicht gekannt oder für unecht gehalten, sondern nur, daß sie ihn weniger geachtet haben, als den der Excommunication der Ketzer so sehr günstigen zweyten.

Wie alt die Vermuthung sey, daß nicht der Apostel, sondern der Ephes. Presbyter Johannes der Verf.

beyder Briefe sey, ist schwer zu sagen. Origenes und Dionysius sagen wenigstens noch nichts. Aber schon Eusebius kennt sie. Das aber ist augenscheinlich, daß diejenigen, die diese Vermuthung, etwa im Zeitalter des Eusebius, zuerst bestimmt aussprachen, durchaus keinen historischen und überhaupt keinen weiteren Grund dazu hatten, als die Ungewißheit der älteren Tradition und, wie Hieronymus andeutet, die auffallende Selbstbezeichnung des Verfassers in beyden Briefen: ὁ πρεσβύτερος. Die Existenz dieses Presbyters ist in der neuern Zeit mit Unrecht bezweifelt worden. Eusebius steht genugsam dafür ein [1]). Aber nur die Existenz dieses Presbyters war den Alten bekannt; von seiner Autorschaft wußte Niemand Gewisses, während alle Welt von den Schriften des Apostels Johannes sprach.

So läßt sich also die Echtheit unserer Briefe mit der allerdings lange zweifelhaften Tradition der Kirche vereinigen. Wichtiger ist der zweyte Grund, daß sich der Verfasser in der gewiß echten Ueberschrift beyder Briefe ὁ πρεσβύτερος nennt. Ist dieß strenger Amtsname, so ist allerdings schwer zu erklären, warum der Apostel Johannes nicht den üblicheren Namen seiner Würde und seines Amtes gebraucht. Indessen bezeichnet Joh. sich auch im ersten Briefe nur mittelbar als Apostel und Zeuge Christi, 1, 1 ff. Die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 1. hilft unmittelbar wenig, denn der Fall ist ein anderer. Im Briefe selbst, nachdem Name und Würde ausdrücklich in der Ueberschrift angegeben worden, in der Anrede an die Presbyter, sich herablassend ὁ συμπρεσβύτερος zu nennen, mit dem Zusatze ὁ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, war eben so verständlich als unbedenklich. Hier aber steht in der Ueberschrift ohne Namen schlechthin ὁ πρεσβύτερος statt ὁ ἀπόστολος. Dieß ist durchaus abnorm. — Indes-

1) H. E. III, 39.

sen sieht man aus jener Stelle, daß ὁ πρεσβ. auch einen weiteren Gebrauch gestattet von jedem Vorsteheramte. Geht man nun hiervon aus, so soll man nur nichts darauf geben, daß Presbyter und Bischof im apostolischen Zeitalter gleichbedeutende Namen waren [1]). Dieß erklärt nichts, weil die Apostel sich nicht Bischöfe zu nennen pflegten. Wohl aber läßt sich's hören, was Bertholdt meint [2]), daß Johannes sich als Vorsteher sämmtlicher Gemeinden in Kleinasien Presbyter genannt habe. Aber warum denn nicht das ungleich entsprechendere und deutlichere ὁ ἐπίσκοπος? Es bleibt immer seltsam, daß derselbe Johannes, der sich in dem amtlichen ersten Briefe gar nicht nennt und bezeichnet, diesen beyden kleinen Privatschreiben an vertraute Freunde einen doch immer ungewöhnlichen Würdentitel ohne Namen vorangesetzt haben soll. Es haben daher Andere lieber annehmen wollen, der Apostel Johannes sey in dem Kreise, worin er gegen das Ende seines Lebens wirkte, wegen seines hohen Alters vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος genannt worden, und unter diesem Ehrennamen besonders unter seinen vertrauteren Freunden auch ohne nähere Bezeichnung seiner Person und Würde hinlänglich bekannt, habe er sich in traulichen Briefen, wie die unsrigen, desselben gewöhnlich bedient [3]). In der Erzählung von Johannes und dem Jüngling bey Klemens von Alex. in der Homilie: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος [4]) nennt nicht nur Johannes in der rührenden Anrede an den wiedergefundenen Jüngling sich selbst, τὸν γέροντα [5]), son-

1) Diese Erklärung führt Oekumenius an zu 2 Joh. 1.
2) S. Einleitung Bd. 6. S. 3645.
3) So sagt Oekumenius zu 2 Joh. 1., Joh. nenne sich nicht Apostel, vielleicht weil er das Evangel. in Kleinasien nicht zuerst gepredigt habe, sondern Paulus, auch nicht Knecht Gottes, weil er ἐθάῤῥει διὰ τὸ ἄγαν ἠγαπῆσθαι ἔχω τοῦ τῆς δουλείας εἶναι φόβου. Er nenne sich Presbyter, γεραιὸς ὢν ἤδη.
4) Ed. Segaar Cap. 42. vergl. Euseb. H. E. III, 23.
5) Τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σεαυτοῦ πατέρα, τὸν γυμνόν, τὸν γέροντα;

dem er wird auch von Klemens mitten in der Erzählung so genannt, ὁ γέρων schlechthin. Der Fall ist freylich ein anderer. Johannes nennt sich und wird hier ὁ γέρων genannt, vorzüglich im Gegensatz gegen den Jüngling. Aber man erkennt doch daraus die Möglichkeit, wie Joh. sich in unsern Briefen in Beziehung auf sein Alter ὁ πρεσβύτερος nennen konnte. Ὁ γέρων aber wäre allerdings das deutlichere gewesen. Paulus der Apostel nennt sich in dem traulichen Briefe an den Philemon in der Ueberschrift nicht, wie in den amtlichen Schreiben, ὁ ἀπόστολος, sondern Παῦλος, δέσμιος Ἰ. Χρ. (er schrieb aus seiner Gefangenschaft in Rom), Vers 9. aber sagt er: διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὤν, ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber warum nennt sich Joh. nicht, wie Paulus, warum schreibt er wenigstens nicht ὁ πρεσβύτης? Die Zweydeutigkeit von ὁ πρεσβύτερος mußte, wenn er nur sein Greisenalter ausdrücken wollte, um so mehr nöthigen, entweder ὁ γέρων oder πρεσβύτης zu schreiben. — Oder beabsichtigte er die Doppelsinnigkeit? Aber wozu? — So kann man hin und her disputiren, ohne auf irgend einen bestimmten und entscheidenden Punct zu treffen. Es fehlt an allen Datis zu einer sicheren Meinung. Immer aber ist es wahrscheinlicher, daß der bekannte Apostel, gewohnt sich nicht zu nennen, sich in irgend einem Sinne vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος, als daß der Presbyter Johannes, immer doch nur ein Presbyter unter Vielen, sich ohne seinen Namen schlechthin ὁ πρεσβύτερος genannt haben soll. Papias nennt freylich in einem Fragment bey Eusebius [1]) eben diesen Johannes Presbyter, vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος, aber doch nur, nachdem er ihn vorher genannt und unter vielen Namen allein als Presbyter bezeichnet hat. — Gilt überhaupt der spätere Sprachgebrauch

1) H. E. III, 39.

in dieser Untersuchung etwas, so ist für die Meinung, daß der Apostel Johannes sich im weiteren Sinne vorzugsweise den Presbyter genannt habe, bemerkenswerth, daß Papias von den Presbytern in einem so weiten Sinne spricht, daß er die Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus darunter begreift [1]); Irenäus aber seinen Lehrer Polykarp, Bischof von Smyrna, ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος nennt [2]), ja von den Bischöfen zu Rom vor Soter sagt [3]), οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι. Und dieß geschieht in einer Zeit, wo die amtlichen Namen und Würden in der Kirche schon bestimmt geschieden waren. — Ergiebt sich daraus, daß ὁ πρεσβύτερος in der ältesten Kirche Ausdruck einer besonders hohen mehr inneren, als äußerlich amtlichen Würde war, so kann man wenigstens nicht entschieden sagen, daß der Apostel Johannes sich nicht ὁ πρεσβύτερος genannt haben könne, als der vorzugsweise in seinem Kreise hochgeehrte Apostel.

Die Gegner der Authentie unsrer Briefe sagen aber drittens, ihr Styl sey nicht rein Johanneisch, er mische sich mit Pauliniſchen Ausdrucksweisen. Pauliniſches findet man 2 Br. V. 3. (vergl. 2 Tim. 1, 2.) V. 8. 3 Br. V. 2. ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, V. 6. προπέμπειν ἀξίως θεοῦ V. 9. φιλοπρωτεύων V. 10. φλυαρῶν. Aber Pauliniſche Ausdrücke findet man einzeln auch im ersten Br. und im Evangel. in Menge. Einzelne Ausdrücke und dazu so wenige, bestimmen nie den Sprachcharakter einer Schrift. Sonst könnten auch die Paulin. Briefe einmahl für Johanneiſche gehalten werden. Der Gruß 2 Br. 1—3. ist so wenig ausschließlich Pauliniſch, daß, wenn man die allgemein übliche apostol. Grußformel V. 3. ausnimmt, man Mühe hat, auch nur einen einzigen eigenthümlich

1 S. Euseb. H. E. III, 39.
2) Ebendaſ. V, 20.
3) Ebendaſ. V, 24.

Pauliniſchen Satz daraus zu conſtruiren. Das Wort φιλοπρωτεύων 3 Br. 9. findet ſich nicht einmahl bey Paulus. Der Joh. Sprachcharakter in lexikaliſcher, ſyntaktiſcher und rhetoriſcher Hinſicht iſt unleugbar, in dem αὕτη — ἵνα 2 Br. 6. in dem μένειν ἐν τινι und dem ἔχειν τὸν πατέρα κ. τὸν υἱὸν 2 Br. 9., dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, ὁρᾶν τὸν θεόν 3 Br. 11., der χαρὰ — πεπληρωμένη 2 Br. 12., dem ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς 2 Br. 6., dem Begriff von ἀλήθεια, πλάνος, ἀντίχριστος u. ſ. w., der Parallele des Bejahenden und Verneinenden 2 Br. 9., der Verwirrung der Conſtruction 2 Br. 2., und endlich überhaupt in der Miſchung des Griechiſchen und Hebraiſirenden. Bey ſo kleinen Briefen, die ungleich mehr, als der erſte, Producte des Augenblicks ſind, kann man mehr Charakteriſtiſches nicht erwarten. Sie enthalten allerdings manches aus dem Evangelium und dem erſten Briefe nicht Bekanntes, ja manchen befremdenden Ausdruck, wie μένειν ἐν τῇ διδαχῇ 2 Br. 9., φέρειν τὴν διδαχὴν 2 Br. 10., πιστὸν ποιεῖς 3 Br. 5., μειζοτέραν — χαρὰν 3 Br. 4., während Joh. ſonſt immer μείζων hat, ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος 3 Br. 7. und dergleichen. Aber eben dieſe Eigenthümlichkeiten in der Sprache beyder Briefe, die wieder unter ſich ſehr übereinſtimmen, können, wenn ſonſt nichts hindert, Bürgſchaft leiſten, daß wir an dem Verfaſſer keinen nachahmenden Compilator haben. Darf in ſolchen Unterſuchungen ein gewiſſer Tact gelten, ſo geſtehe ich, daß, ſo oft ich unmittelbar von dem erſten Briefe zu den beyden andern übergehe, der Ton der Sprache im Ganzen etwas Fremdes für mich hat, beſonders im dritten. Aber ich weiß auch, wie leicht man ſich dabey täuſchen kann. Nur möchte ich nach ſolchen Erfahrungen nicht mehr ganz ſo entſchieden behaupten, was Viele, daß alle drey Briefe zuſammt entweder echt Johanneiſch ſeyen, oder unecht.

Viertens. Wie groß nun auch, namentlich im zweyten Briefe, die Uebereinſtimmung der Gedanken mit

dem erſten iſt, V. 4—7. faſt bis zur wörtlichen Wiederholung aus 2, 7. 8. 4, 2. 3., — immer wird die neuere Kritik an den Aeußerungen 2 Br. V. 10. und 11. Anſtoß finden. Unmöglich, ſagt man, könne der Jünger, der den Liebesgeiſt des Evangeliums am lebendigſten aufgefaßt habe und auf allen Blättern ſeines erſten Br. predige, eine ſo intolerante Vorſchrift geben, wie er hier V. 10. thue. Die Chriſtliche Liebe weiſe die Irrenden zurecht, ſtoße ſie nicht von ſich; unſer Brief dagegen verbiete ſogar die Gaſtfreundſchaft und den Chriſtlichen Gruß gegen ſolche. Allein auf der andern Seite iſt wohl zu bedenken, daß, wenn der Verf. des erſten Br. dieß nicht ſoll geſchrieben haben können, es auch der problematiſche Verfaſſer dieſes zweyten Briefes ſelbſt nicht geſchrieben haben kann. Denn widerſpricht V. 10. u. 11. dem Inhalte des erſten Br., ſo widerſpricht es auch dem 5. Verſe in dieſem Briefe, wo die Bruderliebe ebenfalls ausdrücklich als Grundgebot des Evang. angegeben wird. Aber der Widerſpruch iſt mehr ſcheinbar, und die hartſcheinende Vorſchrift, auch ohne mildernde Auslegung, die denkbare Spitze der Johanneiſchen κρίσις [1]), nach der die ἀγάπη auf der irrthumloſen ἀλήθεια und dieſe auf dem Glauben an Jeſum den Chriſt, ſo wie auf der Erkenntniß Gottes, als des reinſten Lichtes, beruhet.

Was endlich den Einwurf betrifft, daß die Widerſpenſtigkeit des Diotrephes 3 Br. V. 9. gegen den Apoſtel Johannes unglaublich ſey in einer Zeit, wo ſich der göttlichen Auctorität eines Apoſtels nicht leicht ein Chriſt widerſetzt habe, ſo iſt das Verhältniß zwiſchen Diotrephes

1) Vergl. die Erzählung bey Irenäus von der Begegnung Johannis mit Cerinth im Bade zu Epheſus, adv. Haereses III, 3. Irenäus fügt hinzu: Et ipse autem Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: cognosce nos, respondit: cognosco te, primogenitum Satanae. Tantum apostoli et horum discipuli habuerunt timorem, ne verbo tenus communicarent alicui eorum, qui adulteraverant veritatem. — ſ. Euſeb. H. E. 4, 14.

und dem Verfasser doch nicht klar genug, um bestimmen zu können, worin und warum jener den Bitten und Ermahnungen des Briefstellers kein Gehör gab. An sich hat die Erscheinung eines ehrgeizigen Kirchenvorstehers, wie Diotrephes, im apostol. Zeitalter nichts Auffallendes. Mußte sich doch schon Paulus von Ehrgeizigen viel gefallen lassen, 1 Kor. 1, 12. 6, 9 ff. 2 Kor. 10. 2 Tim. 4, 15. u. a. [1]). Viel unwahrscheinlicher aber ist, daß der bloße Presbyter Johannes, auch ohne sich zu nennen und weiter zu legitimiren, irgendwo in jener Zeit eine solche Auctorität gehabt haben soll, wie der Verfasser unsrer Briefe gehabt haben muß, da er 2 Br. 10. die Irrlehrer aufzunehmen und zu grüßen verbot, und 3 Br. 10. sagen konnte, er werde, wenn er komme, den Diotrephes, der am Ende doch auch nicht viel weniger, als ein Presbyter war, zur Rede stellen.

Wären die Briefe bedeutender, inhaltreicher, so könnte man sich denken, wie Jemand die Absicht haben konnte, sie im Joh. Style zu erdichten. Um aber auf den Namen des Johannes erdichtet zu seyn, müßten sie allgemeiner gehalten seyn und weniger individuell. Auch würde wohl der Name und die bestimmte Würde des Apostels nicht fehlen, wie das Beyspiel der Apokalypse zeigt. Sind sie nicht von dem Apostel, so sind sie unstreitig von dem Presbyter Joh. und zwar in wirklichen Verhältnissen geschrieben, ohne allen Betrug. Nur so ließe sich erklären, daß sie aufbehalten und so früh dem Apostel Johannes beygelegt wurden. Keineswegs aber würde daraus folgen, daß auch der erste Brief und das Evangelium Werke des Presbyters wären. Eben die theilweise Verschiedenheit macht die Kritik bedenklich. Die Uebereinstimmung würde sich dann daraus erklären, daß, wie die ganze alte Tradition voraussetzt, zwischen dem Presbyter und dem Apostel Johannes

1) S. Hammond gegen Grotius in der Vorerinnerung zum 2 Br.

nähere äußere Beziehungen und geistige Verwandtschaft Statt fanden.

Wenn mir nun auch die Joh. Echtheit der beyden Briefe ungleich wahrscheinlicher ist, als das Gegentheil, so bin ich doch nicht im Stande, dieß Resultat meiner Kritik zur objectiven Gewißheit zu erheben. Fehlt aber diese, so sind wir, je mehr darauf ankommt, die Idee des Kanons in ihrer Reinheit zu bewahren, um so mehr verpflichtet, beyde Briefe mit Eusebius in die Klasse der Antilegomena zu stellen, deren wesentlicher Charakter eben der ist, daß ihnen die volle Gewißheit und Sicherheit fehlt.

Zweytes Kapitel.

Ueber die ἐκλεκτὴ Κυρία, an die der zweyte, und über den Γάϊος, an den der dritte Brief geschrieben ist.

1. Ueber die ἐκλεκτὴ Κυρία im zweyten Briefe.

Schon die Alten waren darüber verschiedener Meinung [1]). Einige verstanden darunter irgend eine Christliche Matrone, die entweder Ἐκλεκτὴ oder Κυρία geheißen habe [2]). Andere [3]) aber, entweder weil ihnen anstößig war, daß der Apostel an eine Frau geschrieben [4]),

1) S. die Scholien bey Matthäi pag. 232. und Oekumenius und Theophylakt zu d. St.

2) Die ὑπόθεσις des zweyten Br. bey Matthäi pag. 150., und der Verf. der Synops. Script. S. halten Κυρία für den Namen. Oekumenius und Theophylakt halten für möglich, daß Joh. die Frau Ἐκλεκτὴ genannt ἢ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, — ἢ ἀπὸ τῆς περὶ τὴν ἀρετὴν φιλοτιμίας.

3) So vielleicht Klemens in d. Adumbrat., wo es heißt: significat autem electionem Ecclesiae sanctae; Hieronymus Ep. XI. ad Ageruchiam; die Scholien bey Matthäi p. 151. zu V. 1. und Cassiodor zu Ep. 2.

4) Hierher gehört die apologetische Bemerkung von Oekumenius: Πρὸς δὲ γυναῖκα γράφων πιστὴν οὐδὲν ὑπεστείλατο, ὅτι ἐν Χρ. Ἰησοῦ οὐδὲ ἄῤῥεν, οὐδὲ θῆλυ οἶδε.

oder vielleicht, um dem Briefe eine größere Bedeutsamkeit und Gehörigkeit zur katholischen Briefsammlung zu geben, behaupteten, durch die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 13. [1]), wo nicht veranlaßt, doch begünstigt, Johannes bezeichne damit entweder eine einzelne nicht näher bestimmte Gemeinde, oder die Christliche Kirche überhaupt [2]). Die letztere Meinung hat, so abentheuerlich und haltlos sie ist, (bey den Alten zu entschuldigen mit ihrer allegorischen Denkweise,) dennoch auch unter den Neueren viele Freunde gefunden [3]), die zum Theil noch weiter gegangen sind. Weil doch die nähere Namenbestimmung der Christlichen Matrone allerley Schwierigkeiten habe, weil V. 5. καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία, — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους dem Mißverstand der Spötter ausgesetzt sey, und den Wohlstand zu verletzen scheine, oder weil schwer zu erklären sey, wie ein bloßes Handbillet an eine einzelne Christliche Matrone in die Sammlung der katholischen Briefe habe aufgenommen werden können, so sey es, meint man, viel schicklicher anzunehmen, der Brief sey entweder an die Christliche Kirche überhaupt, oder, weil dazu der Brief zu klein und zu individuell sey, an eine einzelne Christliche Gemeinde gerichtet, etwa an die Gemeinde zu Philadelphia [4]), oder zu Jerusalem, die vom Herrn unmittelbar gestiftete [5]),

---

1) Wie kam Klemens dazu in den Adumbr. zu sagen: Scripta est — ad quandam Babyloniam Electam nomine, wenn er nicht 1 Petr. 5, 13. im Auge hatte?

2) Das letztere behauptet Hieronymus, das erstere Cassiodor, bey dem es heißt: Ioannes Senior, quoniam aetate provectus, electae Dominae scribit ecclesiae, filiisque eius, quos sacro fonte genuerat, vergl. die Scholien bey Matthäi.

3) S. Wolfii Cur. zu 2 Br. V. 1., wo die ältere Literatur dieser Meinung verzeichnet ist. Unter den Neueren haben sich J. D. Michaelis in der Einl. ins N. T. und Dr. Augusti, Kath. Br. Bt. 3. S. 202 ff. dafür erklärt. —

4) So Whiston.

5) Deßhalb Κυρία. So Dr. Augusti a. a. O.

oder an irgend eine ungenannte am Sonntag zusammenkommende Christl. Gemeinde [1]).

Meist, wie man sieht, nichtige Gründe! Das Einzige, was Beachtung und genauere Erörterung verdient, ist die Schwierigkeit, die Aufnahme des Briefes an eine einzelne Person in die Sammlung der katholischen Briefe genügend zu erklären. Allein auch der dritte ist an eine einzelne Person gerichtet und doch fällt Niemandem ein, Cajus für etwas anderes, als einen Mann zu halten. Haben die Alten unter den katholischen encyclische Briefe verstanden, so wäre, wenn unser Br. an eine einzelne Gemeinde gerichtet wäre, seine Aufnahme in die kathol. Briefsammlung dadurch noch gar nicht erklärt. Man müßte also annehmen, er sey an mehrere Gemeinden zugleich oder an die ganze Christliche Kirche überhaupt gerichtet, was aber die Ueberschrift und V. 12. und 13. durchaus nicht erlauben. Allein was plagt man sich? Es ist ja gewiß, daß der zweyte und dritte Br. ursprünglich gar nicht zur kathol. Briefsammlung gehört haben. Der Stamm dieser Sammlung sind 1 Petri, 1 Joh., vielleicht auch schon der Br. des Jakobus. Als unsere Briefe aufgenommen wurden, konnte dieß geschehen, entweder weil man sie nur als integritende Anhänge oder Begleitung des ersten betrachtete, oder weil man zu ihrer kanonischen Aufbewahrung keinen schicklicheren Ort für sie wußte, als hinter dem ersten Joh. Briefe. Die ursprüngliche Bedeutung der kathol. Briefsammlung brauchte dadurch nicht im mindesten verändert zu werden. Die Benennung blieb a potiori geltend. Die ursprüngliche genauere Sprachweise war, nur den ersten Joh. Brief καθολικὴ zu nennen, die bey-

1) Unter ἐκκλησία κυρία verstand man nach Suidas die regelmäßig gehaltenen Volksversammlungen. Hierauf bauet J. D. Michaelis a. a. O. die haltloseste aller Hypothesen. Er selbst bemerkt dagegen, Κυρία komme in diesem Sinne freylich sonst nirgends vor, nämlich allein und ohne ἐκκλησία.

den andern aber zu zählen [1]). Die älteſten Handſchriften bezeichnen ſie *Ἰωάννου β* und *γ*. Nur jüngere haben *ἐπιστολὴ β* und *γ καθολική*. — Iſt nun auf dieſe Weiſe kein hiſtoriſcher Grund zu jener Hypotheſe vorhanden, ſo fällt ſie von ſelbſt. Auf eine philologiſche Rechtfertigung muß ſie gänzlich verzichten, da kein Grund denkbar iſt, warum Johannes wider allen Sprachgebrauch und alle apoſtoliſche Sitte die Kirche überhaupt oder eine einzelne Gemeinde und ihre Glieder auf eine ſo myſtiſch allegoriſche Weiſe ſollte bezeichnet haben. Vergebens ſucht man in der ganzen apoſtoliſchen und apokryphiſchen Literatur nach einem auch nur von fern ähnlichen Beyſpiel.

Iſt nun unter der *ἐκλεκτὴ Κυρία* auf jeden Fall eine einzelne Perſon zu verſtehen: ſo fragt ſich, wie die Chriſtliche Matrone, die eine Freundinn des Johannes, vielleicht eine Wittwe bey Jahren und Mutter mehrerer Chriſtlichen Kinder (Söhne, *οὓς* V. 1. [2]), wie es ſcheint) war, geheißen habe, ob *Ἐκλεκτὴ* oder *Κυρία*?

Nach Grotius, Wetſtein u. A. ſoll ſie *Ἐκλεκτὴ* geheißen haben. Dagegen aber iſt theils die Stellung der Worte (es müßte wohl in dieſem Falle heißen entweder *τῇ κυρίᾳ Ἐκλ.* oder *Ἐκλ. τῇ κυρίᾳ*), theils V. 13., wo die Schweſter der Frau offenbar *ἐκλεκτὴ* genannt wird in keinem andern Sinne, als in welchem Paulus den Rufus ſo nennt, in Beziehung nämlich auf die göttliche *ἐκλογὴ*, Röm. 16, 13., theils endlich, wie es ſcheint, auch die Anrede V. 5. *Κυρία*. Ueberdieß zweifle ich ſehr, ob es je unter den Griechen Sitte war, bey dem Namen *κυρία* zu gebrauchen [3]). In der Anrede, ohne Namen, war es

1) So Dionyſius v. Alex. bey Euſeb. H. E. VII, 25.

2) Weil man dieſe *τέκνα* für Töchter hielt, überſchrieb man den Br. ad virgines, *πρὸς παρθένους*.

3) Man wende nicht ein *Ὁ κύριος Ἰησοῦς* AG. 1, 21. u. a. Dieß iſt ein durchaus ſingulärer Begriff im N. T. Vergl. Gersdorf Sprachcharakt. S. 292 ff.

üblich, *Κυρία*, wie *Κύριε* zu ſagen. Epiktet bemerkt Enchirid. 62 (40.), die Weiber würden ſchon vom 14. Jahre an von den Männern *Κυρίαι* angeredet. Endlich ſcheint mir auch der Frauenname *Ἐκλεκτὴ* wenigſtens im apoſtoliſchen Zeitalter noch nicht üblich geweſen zu ſeyn, eben weil dieſes Wort, wie *ἅγιος* und dergl. eine allgemeinere Bezeichnung aller Chriſten war [1]).

Da der Frauenname *Κυρία* damahls nicht ungewöhnlich war [2]), ſo iſt viel wahrſcheinlicher, daß die Chriſtliche Frau *Κυρία* geheißen hat [3]). Wäre der Presbyter ein ſtreng conſequenter Schriftſteller, ſo würde man allerdings in dieſem Falle verlangen müſſen, daß er *Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ* geſchrieben hätte, vergl. V. 13. 3 Br. V. 1. *Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ* Röm. 16, 5. 8. 12. 13. Aber die Voranſtellung von *ἐκλεκτῇ* findet wohl in der Auslaſſung des Artikels, (nur Cod. 73. hat *τῇ* vor *ἐκλεκτῇ* und *κυρίᾳ* und Cod. 31. allein vor *κυρίᾳ*) und in der damahls vielleicht ſchon wenig mehr accentuirten Gebräuchlichkeit des Beyworts *ἐκλ.* hinlängliche Entſchuldigung [4]).

Auf keinen Fall hat man Urſach mit Ritmeier [5]) und Wolf anzunehmen, beydes, *ἐκλ.* und *κυρ.*, ſey appellativiſch und die Frau gar nicht namentlich bezeichnet wor-

1) Der Mannsname Electus kommt vor: Herodian. Hist. 1, 16. 17. unter Commodus. Tzetzes Chiliad. VI. hist. 55.

2) S. Corp. Inscript. Gruter. pag. 1127. num. XI. *φίνιππος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κυρία*, vergl. Lexicon Hagiologic. Lips. 1719. p. 448., wo zwey Martyrinnen des Namens vorkommen. Inscript. Florent. ed. Gorius pag. 63. num. 173., wo Cyria (Curia) Felicula, welches Felicula auch mit andern Eigennamen verbunden vorkommt, z. B. mit Claudia, Aemilia und dergl. bey Symmachus lib. V. ep. 76. und lib. X. ep. 45. 46., wo Cyriades. Der Mannsname *Κύριος* iſt nicht ſelten. Vergl. hierüber Heumann Poecile de Cyria Ioannis. T. II. p. 421 sqq. T. III. p. 14 sqq.

3) So Heumann, Bengel, Carpzov und A.

4) S. 1 Petri 1, 1., wo *Πέτρος, ἀπόστολος Ἰ. Χ., ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις.*

5) Henr. Ritmeier dissert. de *ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ.* Helmst. 1706.

den. Dagegen ist die Analogie des dritten Briefes und der Briefstyl der Alten.

Um allen Schwierigkeiten zu entgehen, hat Knauer [1]) jüngst die Vermuthung gewagt, die ἐκλεκτὴ κυρία möge wohl Maria, die Mutter Jesu gewesen seyn, vergl. Ev. Joh. 19, 26. 27., die ἀδελφὴ ἐκλεκτὴ die Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ Joh. Ev. 19, 25., die τέκνα der κυρία Jakobus, Joses und Judas, Matth. 13, 55. 56. — Darauf ist, so viel ich weiß, kein Alter gekommen, wiewohl es hergebracht war, zu sagen: Μαρία κυρία ἑρμηνεύεται [2]). — Unter der Voraussetzung, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Briefes ist, läßt sich manches dafür sagen, und dieß ist von Knauer mit vieler Combinationsgabe geschehen. Er zeigt, wie Vers 5., woran man sich sonst gestoßen, so aus Ev. Joh. 19, 26. vollkommen begreiflich, V. 1., οὓς — οὐκ ἐγὼ μόνος u. s. w. bedeutungsvoller werde; V. 10. 11., weil οἰκία die eigene Wohnung des Apostels, das Asyl der ihm empfohlenen alternden Mutter Jesu, in Galiläa sey, verliere seine Härte, und V. 4. erscheine als Ausdruck der Freude über die Bekehrung der früher ungläubigen Brüder Jesu. — Wenn nun aber der Apostel Johannes der Verfasser des Briefes nicht ist, wie da? Und wenn er es ist, wenn dann die Combinationen auch noch feiner wären, sie sind doch rein wie aus Nichts. Statt der leicht erträglichen Schwierigkeit, daß man nicht weiß, ob die Frau Κυρία oder Ἐκλεκτὴ geheißen, und wer und wo sie gewesen, — setzt die Hypothese die unbezwingliche Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit ihrer eigenen Rechtfertigung. Schrieb Joh. an die Mutter Jesu, warum nennt er sie nicht Maria, wie sie in aller Welt auch un-

1) S. Studien und Kritik. 1833. Heft 2. S. 452 ff.

2) Z. B. Theophylakt zu Luk. 10. Früher glaubte Carpzov, da das Syr. Martha so viel sey als Κυρία, die Schwester des Lazarus könnte gemeint seyn. Aber, sagt er selbst, destituor teste idoneo.

ter den Griechen hieß, warum nennt er sich nicht, als der ihr von Christo gegebene Sohn [1])? Wollte er sie besonders ehren, so war ἐκλεκτῇ, wie alle Christinnen hießen, zu wenig. Ueberhaupt wäre für ein so bestimmtes Verhältniß, wie zwischen Johannes und der Maria Statt fand, der Brief nicht individuell und bestimmt genug. Auch würde wohl ein Brief von dem Apostel Johannes an die Mutter Jesu, von der kein Mensch weiß, ob sie je ein Wort Griechisch verstanden, Aramäisch geschrieben seyn. Der Uebersetzer, der dann gewiß den Namen der Maria in der Ueberschrift las, konnte nicht Κυρία übersetzen. Wußte in der alten Kirche nur eine Seele, daß der Brief an die Mutter Jesu geschrieben sey, die Tradition davon wäre nie verloren gegangen. So aber weiß unter den Alten Niemand davon und kein Mensch denkt daran.

Wir bleiben also dabey, daß der Brief an eine Christliche Frau, Namens Κυρία [2]) geschrieben ist. Wer sie gewesen, ob etwa eine Diakonissinn, wo in Kleinasien sie gewohnt habe, diese und dergleichen Fragen kann man thun, aber nicht beantworten.

2. Ueber den Γάϊος, an den der dritte Brief geschrieben ist.

Es werden im N. T. außer unsrer Stelle noch drey Cajus erwähnt: Cajus in Korinth Röm. 16, 23. 1 Kor.

1) Vielleicht, sagt Knauer, wollte der Verf. sich durch ὁ πρεσβύτερος in kindlicher Pietät als ältesten Sohn der Maria, der er ja nach der Joh. 19, 26. übernommenen Verpflichtung an Jesu Statt geworden war, darstellen; oder auch nannte er sich so zum Unterschiede von dem jüngeren Joh. mit dem Zunamen Markus oder anderer, gleichbenannter Familienglieder, von denen Maria wohl ein Schreiben erwarten konnte. — Fast möchte ich sagen, daß einem auf dieser Höhe der Hypothese die Luft ausgeht. Im ersteren Falle müßte Joh. wenigstens υἱὸς hinzusetzen, am Ende auch ὁ πρεσβύτατος schreiben, im zweyten Falle aber durchaus seinen Namen voranstellen.

2) Auch die Syr. Uebersetzung behält Κυρία bey und übersetzt nicht etwa Martha.

1, 15., Cajus aus Macedonien AG. 19, 29., Cajus aus Derbe AG. 20, 4. Wenn einer von diesen dreyen der unsrige wäre, so könnte es nur der letzte seyn [1]). Da aber der Name Cajus überall sehr gewöhnlich war, und die Personen des Joh. Zeitalters zum Theil wohl schon ganz andere seyn mochten, als die der Pauliniſchen Begleitung, so kann unser Cajus auch ein ganz anderer seyn [2]). Uebrigens scheint er ein in seiner Gemeinde angesehener Mann gewesen zu seyn, — wo aber und ob er irgend ein kirchliches Amt gehabt, bleibt unbestimmbar. — Er wohnte aber wohl in einer andern Gemeinde, als die Kyria. Die gegenseitige Rücksichtslosigkeit beyder Briefe scheint darauf hinzuweisen.

Drittes Kapitel.

Ueber Veranlassung, Zweck, Ort und Zeit der Abfassung beyder Briefe.

Wären, wie Einige meinen [3]), beyde Briefe Begleitungs- und Zueignungsschreiben des ersten Briefes und des Evangeliums, so würde dieser Zweck bestimmter angegeben und jene beyden Schriften darin wohl irgendwie erwähnt worden seyn. Auf das Evangelium zeigt sich nirgends auch nur eine entfernte Rücksicht. Im zweyten Briefe finden wir einige Hauptgedanken des ersten wieder, s. V. 5. 6. 7., aber ohne alle Hinweisung auf diesen. Nur früheren mündlichen Unterricht scheint Joh. vorauszusetzen. Ist der zweyte Brief nur die Begleitung des ersten, wozu dann in jenem die Wiederholung einiger

1) S. Wolfii Curae zu 3 Br. 1.

2) Mill glaubte Proleg. §. 152., es sey der nach den Constit. Apost. VII, 46. erwähnte von dem Apostel Joh. zu Pergamum eingesetzte Bischof Cajus gemeint. Eben so Whiſton.

3) So Kleucker über den Ursprung und Zweck der apostol. Briefe S. 324 ff. und A.

Hauptgedanken aus diesem? Würde nicht in diesem Falle die Vorschrift V. 9—11., die gar nichts persönliches hat, schicklicher im ersten, als im Hauptbriefe, stehen? Auch ist dagegen V. 12. — Im dritten Br. wird V. 9. eines Briefes an die Gemeinde, worin Cajus lebte, gedacht. Man streitet, ob Johannes diesen Brief an die Gemeinde wirklich geschrieben hat, oder nur schreiben wollte. Aber selbst im ersteren Falle kann unser erster Joh. Br. nicht gemeint seyn, weil dieser an keine einzelne Gemeinde gerichtet ist und nichts von dem enthält, was jener nach V. 10. enthalten haben muß.

Beyde Briefe, der zweyte wie der dritte, sind offenbar zwey von einander so wie von dem ersten Br. und dem Ev. völlig unabhängige, selbstständige und auf verschiedene Gemeinden bezügliche Privatschreiben.

Veranlassung und Zweck des zweyten Br. liegen in den höchst unvollkommen angedeuteten persönlichen Verhältnissen des Joh. zur Kyria und deren Kindern. Joh., scheint es, hatte irgend eine Gelegenheit an seine Christliche Freundin zu schreiben. Weil er aber bald selbst zu kommen hoffte, so schreibt er kurz und nur das Nöthigste, nicht um sich anzumelden, was er nur gelegentlich und am Schlusse thut, sondern vielmehr zunächst um der Freundinn Glück zu wünschen zu dem echt Christlichen Wandel einiger ihrer Kinder, wovon er vielleicht erst kürzlich die erfreuliche Erfahrung gemacht hatte. Zugleich aber ermahnt er sie zum treuen Festhalten an der Christlichen Wahrheit und Liebe, so wie zu einem immer strengeren Ausscheiden und Fernhalten alles Antichristlichen, nicht als wäre, was das letztere betrifft, die Kyria in dieser Hinsicht unvorsichtig und nicht ganz frey gewesen, sondern offenbar nur deshalb, weil er sie und die Ihrigen gern vor jedem Schaden bewahren, und keine Gelegenheit vorbeygehen lassen wollte, um auf die Nothwendigkeit der κρίσις aufmerksam zu machen. War die Kyria eine angesehene Frau in

ihrer Gemeinde, so erklärt sich, wie Joh. gerade ihr (vergl. 1 Tim. 5, 10.) die Vorschrift geben konnte, die Christliche Gastfreundschaft den antichristlichen Irrlehrern gänzlich zu versagen.

Der dritte Brief scheint, nach V. 6. zu urtheilen, ein Empfehlungsschreiben für reisende Christen zu seyn. Vielleicht, daß dieß des Br. nächste Veranlassung und Zweck war. Zugleich aber scheint Johannes den Cajus wegen seiner früher bewiesenen Liebe und Freundlichkeit gegen reisende Brüder beloben zu wollen. Cajus war, wie schon bemerkt, wahrscheinlich ein angesehener Mann in der Gemeinde, deren Vorsteher, Diotrephes, gegen die Fremden sich unfreundlich und gegen den Verfasser widerspenstig bewiesen hatte. Ob Demetrius V. 12. unter den Reisenden sich befand, die Joh. dem Cajus empfiehlt, ob er vielleicht der Ueberbringer des Br. war, ist nicht klar, aber immer wahrscheinlicher, als daß derselbe in der Gemeinde des Cajus wohnhaft war. Weil Joh. selbst sehr bald zum Cajus zu kommen hoffte, so ist der Brief ebenfalls sehr kurz und nur andeutend.

So unmöglich es ist, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit anzugeben, wo die Kyria und wo Cajus gewohnt, so wenig ist es möglich, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, von wo aus Joh. an jene, von wo aus er an diesen geschrieben habe. War Ephesus in dieser Zeit der gewöhnliche Wohnsitz des Johannes, und bezieht sich sowohl 2 Br. V. 12. als 3 Br. V. 14. auf eine nahe apostolische Inspectionsreise, so ist möglich, daß beyde Briefe in Ephesus geschrieben sind, und daß die Gemeinden, in denen Kyria und Cajus wohnten, in Kleinasien lagen, zu dem Johanneischen Gemeindekreise gehörig, der von dem Apostel von Ephesus aus besucht zu werden pflegte [1]). Die Hugsche Ansicht, daß beyde Br. von Pat-

1) Eine solche Inspectionsreise des Joh. von Ephesus aus wird Euseb. H. E. III, 23. beschrieben.

mos aus geschrieben seyen nach Ephesus, ist schon oben widerlegt worden [1]).

Die Abfassungszeit beyder Briefe ist und bleibt unbestimmbar. Im Exil kann sie Joh. so wenig geschrieben haben, als den ersten; 2 Br. 12. 3 Br. 13. beweisen nichts [2]). Wahrscheinlich sind sie beyde zu gleicher Zeit geschrieben, kurz vor einer und derselben Reise des Apostels; vielleicht aber ist der dritte etwas später geschrieben, als der zweyte, denn 3 Br. 14. heißt es: ἐλπίζω εὐθέως ἰδεῖν σε, 2 Br. 12. aber bloß: ἐλπ. γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς. Doch ist auch dieß völlig unsicher. Die Briefe selbst enthalten keine Spur von irgend einer Zeitbestimmung. Ob beyde vor [3]) oder nach dem ersten Br. geschrieben seyen, ist schwer zu bestimmen. Doch könnte der zweyte Brief eine ausführlichere Belehrung über die Irrlehrer, wie sie im ersten Br. gegeben wird, vorauszusetzen scheinen. Auf keinen Fall kann die beabsichtigte Reise 2 Br. 12. 3 Br. 14. und der weniger altersschwache Ton und Styl, den man im zweyten und dritten Br. bemerkt haben will, ein Grund seyn, beyde für früher geschrieben zu halten, als den ersten. Man weiß weder, wie weit und beschwerlich die Reise war, noch auch, daß Joh. im hohen Alter dergleichen nicht mehr habe unternehmen können [4]). Die Differenz aber des jüngeren und älteren Tones und Styles ist durchaus unerweislich [5]).

1) S. Einleit. in den ersten Br. S. 26 f. 35 f.
2) S. S. 27.
3) So Lange und Eichhorn.
4) Aus Euseb. H. E. III, 23. sieht man, daß Joh. auch im hohen Alter weite und — beschwerliche Reisen machte.
5) So Eichhorn Einl. Bd. 2. S. 320. sagt: So kurz der zweyte ist, so verräth er doch im Ausdruck einen noch kräftigeren Geist, als der erste. Die Präcision und die Rundung des Ev., die man schon im ersten vermißt, läßt sich dem zweyten noch nicht absprechen. — Ich kann das nicht finden. Knauer a. a. O. will das rigoristische V. 10. und 11. durch das kräftigere Jugendfeuer entschuldigen. Aber es giebt auch rigorose Alte.

Auslegung
des
Zweyten Briefes.

Die erweiterte Ueberschrift und Grußformel V. 1—3. ist mit der im Briefe an die Römer, Galater, Titus zu vergleichen.

Unter τοῖς τέκνοις V. 1. sind, obwohl τέκνα an sich Söhne und Töchter seyn können, wegen des folgenden οὕς, vergl. V. 4., am wahrscheinlichsten Söhne zu verstehen. Begreift οὕς auch die Mutter, was an sich und nach 3 Br. 1. wahrscheinlich ist, dann muß wenigstens ein Theil der Kinder männlich gewesen seyn. Das Masculinum könnte sonst im Relativum nicht vorwalten. Zu ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ vergl. 1 Br. 3, 18. Ἔστι γάρ, sagt Oekum., καὶ ἐπιπλάστως ἀγαπᾶν, στόματι. Aber wegen des Folgenden ist wohl bestimmter die echt Christliche Liebe gemeint. Πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, d. i. alle (vielleicht hiesigen?) Christen (welche die Kyria und ihre Kinder kennen).

V. 2. Carpzov verbindet διὰ τὴν ἀλήθειαν — mit V. 3., was aber keinen schicklichen Sinn giebt; auch pflegen die Apostel ihren Gruß immer frey und unabhängig zu stellen, vergl. sämmtliche Grußformeln in den Paul. und Petr. Br. Hier tritt V. 3. ἔσται μεθ' ὑμῶν mehr trennend, als verbindend hervor. So Construction, wie Zusammenhang gebieten, διὰ τὴν ἀλήθειαν mit οὕς ἐγὼ ἀγαπῶ — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες — zu verbinden. Die in neueren Ausgaben Sitte gewordene Parenthese der Worte καὶ οὐκ — — τὴν ἀλήθειαν V. 1.

stört die Klarheit der Beziehung, und ist auch, weil V. 2. sich nicht bloß auf ἐγώ, sondern auch auf πάντες bezieht, logisch nicht ganz richtig. Ich und alle (hiesigen) Christen, will Joh. sagen, wir lieben Dich und Deine (in der Christlichen Wahrheit wandelnden, vergl. V. 4.) Kinder in Wahrheit, wegen der in uns bleibenden Wahrheit. — Darin liegt eine Art von Spiel mit dem Worte ἀλήθεια, vergl. 1 Br. 3, 18. 19. Der Gedanke selbst aber ist ohne alle Spielerey der, daß die treue, reine Gemeinschaft der Christlichen Wahrheit Grund und Halt der Christlichen Liebe ist. — Einfacher lies't statt μένουσαν Cod. A. ἐνοικοῦσαν, prägnanter aber und Johanneischer ist das von allen Auctoritäten geschützte μένουσαν. — Das communicative ἐν ἡμῖν und μεθ' ἡμῶν hat Beziehung auf πάντες V. 1. — Das μένουσαν führt zu dem Wunsch, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα! — Als hätte Joh. statt μένουσαν, ἣ μένει geschrieben, fährt er fort καὶ, nicht ἤ. Nur natürliche Nachlässigkeit oder Veränderung der Construction ist dieß, kein Hebraismus; vielleicht nicht ohne Absicht, um den Wunsch durch Unabhängigkeit in der Construction nachdrücklicher hervortreten zu lassen [1]). Μεθ' ἡμῶν das weitere Verhältniß für das engere ἐν ἡμῖν.

Statt des gewöhnlichen Grußes im Griechischen Briefstyl, χαίρειν Jak. 1, 1. hier V. 3. der übliche apostolische. Diese Formel entspricht am meisten der Pauliniſchen, besonders in den Pastoralbriefen. Nur ist die letztere meist kürzer; auch schreibt Paulus nie so ausführlich ἔσται μεθ' ὑμῶν [2]), und statt παρά, wie hier, sagt er ἀπό. Auch das τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός ist dem Joh. eigenthümlich. — Wenn ἔλεος die besondere Beziehung der χάρις auf die Versöhnung durch Christum ausdrückt, so steht es auch

1) Winers Grammatik S. 502.

2) Nach dieser Paul. Analogie lassen Cod. A. und Syr. p. diese Worte hier aus.

natürlich hinter χάρις. Das Product, das Geschenk der erbarmungsvollen Gnade ist die Christliche εἰρήνη, das Christliche Heil, nach Hebr. Sprachgebrauch von εἰρήνη. Das in mehreren und bedeutenden Auctoritäten (z. B. Cod. AB.) fehlende κυρίου scheint nicht Johanneisch und aus den Paul. Grußformeln herübergekommen zu seyn. Ἐν ἀληθείᾳ ἐπιφέρει καὶ ἀγάπῃ, bemerkt Oekumenius, ἀσφάλειαν τῷ λόγῳ περιποιῶν καὶ γνώρισμα, ἧς φησὶν ἀγάπης. Richtiger und klarer bezieht Grotius ἐν ἀληθ. καὶ ἀγάπῃ auf ἔσται μεθ' ὑμῶν: per cognitionem veri et dilectionem mutuam; nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus. Nur ist, da Joh. ἐν ἀληθείᾳ sonst mehr adverbiell gebraucht, auffallend, daß nicht ἐν τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀγάπῃ geschrieben ist. Unmöglich ist, ἐν ἀγάπῃ adverbiell aufzulösen. Der Mangel des Artikels deutet an, daß Wahrheit und Liebe hier in abstracto gedacht werden. In beydem, in Wahrheit (unverfälschtem Glauben) und in Liebe, soll sich die Christliche εἰρήνη darstellen.

V. 4. Der Brief beginnt mit Bezeugung großer Freude über den echt Christlichen Wandel einiger[1]) Kinder der Kyria. Die Worte lauten ganz entschieden so, daß nicht alle Kinder der Frau echte Christen waren. Im andern Falle müßte es heißen: ἐκ τῶν τέκνων σου, τῶν περιπατούντων —. In dem εὕρηκα scheint das Unerwartete zu liegen. Wo der Presbyter diese Kinder traf, ob mit der Mutter zusammen, man weiß es nicht. Wenn nicht V. 12. widerspräche, würde man sich denken können, der Brief sey geschrieben bald nachdem der Verf. die Familie verlassen hatte. So aber scheint er die τέκνα irgend wo anders getroffen zu haben ohne die Mutter. Sie sind aber jetzt wieder bey ihr. — Bezeichnet περιπατ. ἐν ἀληθείᾳ schon den bestimmten Christlichen Glaubenswandel,

1) Das partitive ἐκ τῶν τέκν. bedarf keiner Ergänzung durch τινάς.

so ist wohl καθὼς ἐντολὴν u. s. w. das näher bestimmende Lob der Christlichen Liebe. Auf dem Grunde der Christl. Wahrheit wandeln sie nach dem Gebote der Liebe. Diese ist nach V. 5. 6. das vom Vater (durch Christus) empfangene Gebot.

V. 5. Die Bitte an die *Kυρία*, zunächst ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους setzt nicht, wie einige gemeint, voraus, daß die Mutter weniger Christlich gelebt habe, als ihre Kinder. Auch für den Liebevollsten hört diese Ermahnung nicht auf, nothwendig zu seyn. Und daß die Kinder hier mit ermahnt werden, scheint aus V. 8. hervorzugehen. *Καὶ νῦν*, in dieser Art am häufigsten in der Apostelgeschichte 20, 22. 25. u. a. — bezeichnet theils den Gegensatz der Zeit zwischen dem jetzigen Briefschreiben und dem früheren ἐχάρην λίαν, theils knüpft es (durch καὶ) an das Vorhergehende so an: In Folge jener erfreulichen Erfahrung schreibt jetzt der Presbyter an die Familie und bittet sie, den Wandel in der Liebe und Wahrheit fortzusetzen: In der Paraphrase des Erasmus: Itaque iam non opus est, ut novis praeceptis instituam pietatem — —, ist zu viel Gewicht auf die Parenthese οὐχ ὡς — — gelegt. — Vergl. über den ganzen Vers 1 Br. 2, 7. 8. Dort aber war die ἐντολὴ die Nachfolge Jesu, das Wandeln im Licht, hier ist es die Bruderliebe; beydes aber ist wesentlich ein und dasselbe. Ueber das paränetische Moment der Parenthese: οὐχ ὡς — ἀπ' ἀρχῆς, sagt Oekumenius, ὡς τοῖς ἤδη ἐφωδευομένοις αὐτὴν (ἐντολὴν) παριστᾷ καὶ ὧν πεῖραν ἔλαβον ἐκ τοῦ ἐνεργῆσαι κατ' αὐτά, ἀλλ' οὐ ξενίζουσι καὶ δυσκόλοις, ἵν' ἀπονναίηται τῷ ἀήθει τῆς ἐγχειρήσεως.

Zu V. 6. vergl. 1 Br. 5, 3. 2, 5. Ey. 14, 21. Unter ἀγάπη ist hier die Christliche Liebe schlechthin zu verstehen, deren Grund die Liebe zu Gott, und deren wesentliche Manifestation die Liebe zu den Brüdern ist. Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ (der Complexus der göttlichen Gebote),

Die einzelnen πλάνοι werden, wie 1 Joh. 4, 3., collectivisch in dem ὁ πλάνος schlechthin zusammengefaßt. Dieser aber wird epexegetisch (καὶ) näher bestimmt als der Antichrist. — Man sieht besonders aus dieser Stelle, daß die historischen Verhältnisse wesentlich dieselben sind, wie im ersten Briefe.

V. 8. Zu βλέπετε ἑαυτούς vergl. Mark. 13, 9., wegen der Construction mit ἵνα vergl. 1 Kor. 16, 10. Statt ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα, — ἀπολάβωμεν, der lectio vulgaris, lesen Cod. A. und eine große Reihe von Minuskeln, Uebersetzungen, auch einige Väter ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε — ἀπολάβητε. Cod. B. hat nach Bentleys Collation ἀπολέσητε — ἀπολάβητε, nach Griesbachs Angabe, ἀπολέσηται (wahrscheinlich ein Schreibfehler) ἃ εἰργασάμεθα — ἀπολάβητε. Cod. 43. aus dem 12. Jahrh. liest ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε .. ἀπολάβωμεν. Es lassen sich im Briefstyl auch die unregelmäßigen Lesearten denken. J. A. Bengel sagt in s. Gnomon apostolum scripsisse arbitror, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε, — ἀπολάβωμεν, (s. Cod. 43.) unde alii totam sententiam admonentem in secunda persona, alii deinde in prima retulerint. Griesbach schwankt zwischen der vulgaris lectio, die aber am wenigsten diplomatische Gewißheit hat, und der Lesart des Cod. A., welche diplomatisch am meisten für sich hat. Diese hat Lachmann aufgenommen. In der That aber ist schwer zu entscheiden. Die Lesart des vulgären Textes kann aus dem Gebrauch der Stelle zur allgemeinen Sentenz entstanden seyn; aber es ist auch möglich, daß, weil entweder nach Cod. B. ursprünglich εἰργασάμεθα, oder nach Cod. 43. ἀπολάβωμεν geschrieben war, aus Neigung zur Regelmäßigkeit sich die erste Person des Plural überall hervordrängte. Da ἀπολάβωμεν nur in späteren Zeugen erscheint, ist es in diesem Falle natürlich, von εἰργασάμεθα im Cod. B. auszugehen. Der Styl der Joh. Briefe neigt

zur Figur der Communication, aber es hat alles seine Grenze. Das einsame εἰργασάμεθα ist unerträglich, wenn es nicht etwa ganz besonders von der Wirkung des apostolischen Predigtamtes bey den Empfängern des Briefes verstanden werden kann. Aber würde dann nicht der Ausdruck genauer seyn, nicht wenigstens ein ἐν ὑμῖν oder dergleichen dabey stehen? Das Natürlichste nach βλέπετε ἑαυτούς ist immer die zweyte Person des Pluralis. Und so glaube ich, daß die Lesart des Cod. A., ohnehin am meisten beglaubigt, den Vorzug verdient, das ἀπολάβωμεν aber und εἰργασάμεθα aus dem Kampfe der echten Lesart mit dem Gebrauch und der Leseweise der Stelle in allgemeinen Sentenzen entstanden ist. — Zu εἰργάσασθε vergl. Joh. Ev. 6, 27. Es ist der erworbene Besitz der Christlichen Wahrheit und Liebe und der darin liegende μισθὸς des ewigen Lebens gemeint, welcher durch die Aufnahme der πλάνοι verloren gehen kann. Zu μισθὸν πλήρη macht Bengel die Bemerkung: nulla merces sanctorum dimidia est; aut tota amittitur, aut plena accipitur. Oppositio est immediata. Wenn der Brief den Apostel Johannes zum Verfasser hat, so ist dieß ganz im Geiste des ersten Briefes. Das bestimmende πλήρη ersetzt den Artikel, und es ist ganz falsch, mit Carpzov μισθὸν πλήρη für μισθὸν πολὺν zu nehmen.

V. 9. Der volle Lohn ist das ewige Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Diese aber beruht auf dem treuen Festhalten der Christlichen Lehre. Dieß ist der Uebergang zu V. 9. Die herrschende Lesart ist ὁ παραβαίνων. Findet nicht etwa ein brachylogisches Zeugma Statt, so daß παραβαίνων mit μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ zu einem Begriff verknüpft ist, den man etwa so auflösen könnte, ὁ παραβ. ἐκ τῆς διδαχῆς AG. 1, 25. Exod. 32, 18. καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ: so bleibt nichts übrig, als ὁ παραβ. absolut zu nehmen. Es würde dann aus dem Folgenden τὴν διδαχὴν, oder aus

V. 7. der schon bestimmte Kanon, die ἐντολὴ der Christlichen Wahrheit, im Sinne zu ergänzen seyn. Nun lies't aber Lachmann mit A. und B. der Kopt. und Sahid. Uebersetzung (die Vulg. ms. hat procedit. Codd. Harles. Lat. praecedit, die gedr. Vulg. und Lucif. aber recedit, worauf auch das credit im Tol. führt) προάγων. Diese Lesart verdient schon wegen ihrer Singularität und Schwierigkeit die größte Aufmerksamkeit. Aber es ist unmöglich, sie nach dem Sprachgebrauche und im Zusammenhange zu verstehen. Irgendwie mit παραβαίνων gleichbedeutend muß sie seyn. Dieß fordert der Zusammenhang; und die Entstehung der doch sehr verbreiteten Lesart παραβαίνων wäre sonst rein unerklärlich. Aber wo ist in oder außer dem N. T. auch nur eine Spur von einem solchen Gebrauch des προάγειν? Theognis sagt 386. von der πενίη, — ἥτ' ἀνδρῶν προάγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην, er gebraucht es also von der Verführung, Verleitung. Allein J. Becker lies't παράγει, und wenn auch προάγει echt wäre, der Fall ist doch ein anderer, weil der Accusativ des Objects dabey steht und die Gedankenverbindung den Begriff hinlänglich feststellt. — Es kommt mir schwer an, im Angesicht so bedeutender Zeugen προάγων für falsch zu erklären. Aber ich weiß es nicht zu retten. Die Frage ist nur, wie es entstanden ist? Auf den ersten Anblick ist freylich begreiflicher, wie παραβαίνων als erklärende Glosse zu προάγων entstanden ist, als umgekehrt. Aber bey genauerer Betrachtung ist das letzte allein statthaft. Wetstein meinte, in der Lat. Uebersetzung habe aus recedit leicht praecedit entstehen können und hieraus sey vielleicht in latinisirenden Handschriften προάγων entstanden. Allein nur das erstere kann man gelten lassen; das Latinisiren der Vatic. und Alex. Handschrift ist unerweislich. Das Richtige hat Matthäi, indem er sagt [1]): Error

1) N. T. Graece Tom. 2. p. 307.

manifestus est in προάγων, ortus ex vitiosa lectione scholiorum, quae in melioribus Codd. exhibent, ἀπάγων ἑαυτὸν, quod sine reprehensione reddi poterat, recedit, minime vero, praecedit. Ex ἀπάγων ἑαυτὸν ergo deinceps factum est ἀπάγων et προάγων. In der That hat auch Oekumenius als kurze Erklärung ὁ δὲ τούτης (nämlich der εὐαγγελικὴ διδασκαλία) ἀπάγων ἑαυτὸν ἄθεος, welcher Satz sich in den Scholien fortgepflanzt hat.

Im Uebrigen ist der Vers aus 1 Joh. 2, 23. 5, 12. verständlich. Nur ist die in dem ersten Briefe gar nicht vorkommende Formel ὁ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ zu bemerken, bey der zweifelhaft ist, ob die Lehre Christi oder von Christo gemeint ist. Aber würde nicht im ersteren Falle Ἰησοῦ Χριστοῦ geschrieben seyn, oder Χριστοῦ schlechthin ohne Artikel [1])? Auch darf nicht übersehen werden, daß, während man nach dem ersten Briefe θεὸν οὐ γινώσκει oder πατέρα οὐκ ἔχει erwartet, hier θεὸν (nämlich τὸν ἀληθινὸν 1 Joh. 5, 20.) οὐκ ἔχει steht.

V. 10. 11. *Εἴ τις — οὐ φέρει*, Umschreibung der πλάνοι V. 7. *Οὐ* [2]) *φέρει* — Cod. 4. setzt erklärend hinzu μεθ' ἑαυτοῦ. Bestimmter erklärt Bengel: per veram professionem. Sind Lehrer gemeint, so ist's am natürlichsten, den Ausdruck mit der classischen Formel μῦθον oder ἀγγελίην φέρειν τινί zu vergleichen. Nicht gastfreundlich aufnehmen ins Haus, ja nicht einmahl grüßen sollen sie einen solchen. Dieses Verbot erklärt sich daraus, daß wie immer in Zeiten großer und lebendiger Gegensätze, so auch im apostolischen Zeitalter alles innerlicher und strenger genommen wurde, und so auch Gastfreundschaft und Gruß voller Ausdruck und Zeichen Christ-

1) Das zweyte Mahl liest Lachmann bloß ἐν τῇ διδαχῇ, ohne τοῦ Χριστοῦ, nach AB. und mehreren Minuskeln. Aber ich entbehre es ungern.

2) Ueber das εἰ οὐ vergl. Winers Grammat. S. 454.

licher Glaubensgemeinschaft waren. Es wäre hart und unbegreiflich, wenn Joh. geboten hätte, Heiden und Juden Gruß und Gastfreundschaft zu versagen. Er spricht aber offenbar von Irrlehrern, die als Christen Anspruch machten auf gastliche Aufnahme und brüderliche Gemeinschaft. Solchen sie zu verweigern, gebot die bey der wachsenden Vermischung des Christlichen und Antichristlichen immer nothwendiger werdende κρίσις, nach der keine ἀγάπη und keine κοινωνία Statt finden durfte, als die ihren Grund in dem gemeinsamen Bekenntniß der unverfälschten Wahrheit hatte. Ohne diese κρίσις, die sich mehr oder weniger auch äußerlich ausdrücken mußte, würde sich das Christenthum schwerlich in seiner Reinheit erhalten haben und gewiß sehr bald ein Mischwerk Christlicher und Unchristlicher Elemente geworden seyn. — V. 11. enthält den Grund des Verbotes. Das Christliche χαίρειν (vergl. Jak. 1, 1.) sollte nach Joh. kein leeres Wort seyn, vergl. 3, 18., sondern der Ausdruck der Gemeinschaft [1]). Ἀκριβῶς ταῦτα λέγων, sagt Oekumenius, ὡς τῆς προσρήσεως ταύτης τοῖς ὁμοτρόποις ἡμῶν μόνοις καὶ ὁμοπίστοις ὀφειλομένης. Τίνι γὰρ χαίρειν εὐξόμεθα ἀλλ' ἢ τοῖς ὁμοτρόποις καὶ ὁμοπίστοις; — Daher κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς (nämlich der Verfälschung der διδαχὴ τοῦ Χρ.).

V. 12. zeigt, daß der Brief nicht in Begleitung des längern ersten überschickt wurde, denn in diesem Falle hätte der Verf. gethan, was er hier nicht will. Er bricht ab, weil er selbst zu kommen hofft, und die mündliche Mittheilung ist ihm lieber. Ich lese mit Lachmann nach Codd. AB. und mehreren Minuskeln οὐκ ἐβουλήθην — ἐλπίζω γὰρ γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς, — ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν u. s. w. — In dem γράφειν liegt für den Verf. so sehr

1) Vergl. Arrian. III, 22. und Lampr. Alex. Sev. 18. Dieser Kaiser nisi honestos et bonae famae homines ad salutationem non admisit, vergl. Cap. 25.

der allgemeinere Begriff der Mittheilung, daß er 3 Br. 13. sogar schreibt πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος κ. καλάμου γράφειν σοι (σοι γράψαι). Zu γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς vergl. 1 Kor. 2, 3. Joh. Ev. 6, 25. — Ὁ χάρτης das Aegypt. Papier, vielleicht das sogenannte Augusteische oder Claudiusſche [1]), τὸ μέλαν, die Dinte, gewöhnlich aus Ofenruß, Waſſer und einem Zuſatz von Gummi, ὁ κάλαμος, das Schreibrohr, vielleicht ſchon geſpaltenes μεσοσχιδὴς oder μεσότομος, waren die neueſt. Schreibmaterialien [2]). Nach Themist. 2. p. 31. C. Liban. Or. 10. p. 297. C. Galen. de facult. aliment. 1. Plato Phaedr. p. 276. γράψει μέλανι — διὰ καλάμου zu urtheilen, iſt διὰ μέλανος κ. καλάμου, 3 Br. 13., die gewöhnlichere Bezeichnung des Schriftlichen. Zu der Hebr. Formel στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, coram loqui, vergl. Num. 12, 8. Jer. 32. 4. פֶּה אֶל־פֶּה. Das claſſiſche στόμα πρὸς στόμα [3]) bezieht ſich auf den Kuß. Das ἔπος πρὸς ἔπος Plato Soph. 217. und Aristoph. Nub. 1375., was man verglichen hat, iſt etwas anderes, nämlich das Wechſelgeſpräch in kurzen Reden [4]). Ueber ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν (nicht die Freude des Wiederſehens, ſondern der Chriſtlichen Gemeinſchaft,) πεπληρωμένη vergl. 1 Joh. 1, 4. und Röm. 1, 11. 12.

Die näheren Verhältniſſe der Chriſtlichen (ἐκλεκτῆ) Schweſter und ihrer Kinder V. 13. ſind gänzlich unbekannt. Man ſieht nur, die letzteren waren jetzt mit dem Verf. an einem Orte.

---

1) Vergl. Hugs Einl. Bd. 1. S. 106 f. Eichhorns Einl. Bd. 4. S. 144 f.

2) S. Jahns Archäol. 1. Th. 1. Bd. S. 465—475.

3) Xenoph. Memorab. II, 6, 32. Οὐδὲ τὸ στόμα — πρὸς τὸ στόμα προσθήσεις;

4) In der claſſiſchen Sprache würde vielleicht παρὼν (κατὰ στόμα ſ. Bernhardys wiſſenſch. Syntax S. 240.) geſetzt ſeyn.

Auslegung
des
Dritten Briefes [1]).

Der Wunsch V. 2. dient statt des Grußes, 2 Br. 3. *Περὶ πάντων* wird von Beza auf *εὔχομαι* bezogen und für *πρὸ πάντων* genommen. Wie aber rechtfertigt man *περὶ πάντων* für *πρὸ πάντων*? Im N. T. kommt es so nicht weiter vor; auch in der Septuag. nicht. Beza beruft sich auf den Homerischen Sprachgebrauch: Il. 1, 287. *ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων*, vergl. 2, 831. 5, 325. Vergl. Odyss. 1, 235. [2]) 4, 231. und Pindar Olymp. 5, 50. (85). Aber ist dieser Homerische Gebrauch je in die Prosa übergegangen? Der attischen Prosa scheint er fremd geblieben zu seyn [3]). Aber die *κοινὴ*, die überhaupt manche nur von den ältesten Dichtern gebrauchte Redensart der Prosa aneignete, könnte ihn aufgenommen haben. Dionysius Halikarn. gebraucht *περὶ πάντων*, vielleicht an einer Stelle (lib. VI. p. 375. lin. 36.), gerade wie Homer: *λοχαγούς τε ἑτέρους καὶ περὶ πάντων ἄρχοντα τὸν Σικίννιον ὑποδείξαντες*. Noch unsicherer ist eine andere Stelle (lib. VI. p. 384. lin. 35.), wo es heißt: *οἱ δὲ ἀριστοκρατοὶ περὶ πάντος θέλοντες μὴ κινεῖσθαι ἐκ τοῦ πατρίου κόσμου τὴν*

1) Vergl. Heumanni Commentar. in Ioannis Epistolam tertiam in der Nova sylloge Dissert. P. 1. p. 276—328.

2) Hiezu vergl. Nitzsch Anmerk. Vergl. auch Passow unter *περὶ* und Kühners Syntax S. 292.

3) S. Steph. thesaur. unter *περί*.

πολιτείαν [1]). Auf keinen Fall ist erwiesen, daß περὶ πάντων absolut für πρὸ πάντων vor allen Dingen, wie Jak. 5, 12. 1 Petri 4, 8., stehen kann. So absolut kommt es nirgends vor. Wer also den Begriff des πρὸ πάντων hier durchaus verlangt, muß sich, wenn der Sprachgebrauch des N. T. beobachtet werden soll, zu Piscators Conjectur, πρὸ πάντων, bequemen. Aber, wie unwahrscheinlich, daß das gewöhnliche πρὸ πάντων in dem ungewöhnlichsten περὶ πάντων so gänzlich verloren gegangen seyn sollte. — So wird man am Ende doch auf die gewöhnliche Auslegung zurückgeführt, nämlich περὶ πάντων nach gewöhnlichem Gebrauch auf εὐοδοῦσθαι zu beziehen, und den ganzen Satz so zu fassen: In allen Dingen, in jeder Hinsicht, wünsche ich, daß es Dir wohl gehe und du gesund seyest, wie es Deiner Seele wohl gehet. — Man hat dagegen die Stellung von περὶ πάντων eingewendet. Aber ohne Grund. Es steht mit rhetorischem Nachdruck voran, gegenüber dem verglichenen ἡ ψυχὴ am Ende. Freilich ist der Ausdruck für das logische Verhältniß des Gedankens nicht genau; περὶ πάντων wird durch die Vergleichung mit der ψυχὴ auf die äußeren Dinge beschränkt. Aber dieß ist unbedenklich. — Das Ganze wird mit einem einzelnen Theile in Beziehung auf den Grad des Wohlergehens verglichen. Man darf allerdings περὶ πάντων nur auf εὐοδοῦσθαι beziehen, nicht auch auf ὑγιαίνειν. Ὑγιαίνειν steht für sich von der leiblichen Gesundheit und muß als näherbestimmende Exegese von εὐοδ. angesehen werden. —

Εὐοδοῦσθαι findet sich im N. T. Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 2. In der Alexandr. Uebersetzung ist εὐοδόω und εὐοδοῦμαι (εὐοδία, εὔοδος vielleicht auch activisch Prov. 11, 9. — εὐόδως) eben auch meist in tropischer Bedeutung,

1) Eine andere Stelle in Dionys., worauf Reiske im Index s. Ausgabe aufmerksam macht, Rhetor. p. 310. 2., ist ein Citat aus Homer.

besonders für הִצְלִיחַ, so häufig, daß es in manchen Büchern fast als ein Lieblingswort erscheint. Aber man bemerke, daß in der Septuag. die active Form theils mit dem Dativ der Person und dem Accusativ der Sache, der auch wohl verschwiegen wird, z. B. 2 Chronik. 26, 5. Nehem. 1, 11., theils mit dem Accusativ der Person und dem näher bestimmenden *ἐν*, Genes. 24, 48., regelmäßig active Bedeutung hat, die passive Form zum Theil passivische, 2 Chronik. 18, 12. 1 Chronik. 13, 2., zum Theil intransitive Bedeutung hat; s. 2 Chronik. 18, 11. 20, 20. u. a. m. Dieß ist die Grundlage des neutestam. Sprachgebrauchs. Außer der heil. Schrift finden wir bey Herodot 6, 73. *ὡς τῷ Κλεομένεϊ εὐωδώθη τὸ ἐς τὸν Δημάρητον πρῆγμα.* Aber Josephus gebraucht *εὐοδεῖν* intransitiv Archaeol. 10, 4. 1., wo er von Josias sagt: *τοῖς νόμοις κατακολουθῶν, οὕτω περὶ τὴν τάξιν τῆς πολιτείας καὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβείας εὐοδεῖν τε συνέβαινε.* Und eben so hat Philo Quis rer. divin. haer. §. 58. ed. Mangey 514. *Ὅταν εὐοδῇ μοι τὰ ἐκτὸς* u. s. w. vergl. de vit. Mos. 3. §. 38. Mang. p. 178. wo *εὐοδεῖν* und *διαμαρτάνειν* einander gegenüber stehen, und Leg. ad Caj. §. 18. Mang. 563., wo von den Respirationswerkzeugen gesagt wird *εὐοδεῖ τὰ — ὄργανα ταῖς εὐκρασίαις.* Auch M. Antonin hat 6, 17. *εὐοδεῖ* in dieser Bedeutung, vergl. 8, 7. Nur ein einziges Mahl finde ich in der Schrift das Activum, aber immer nur die Form *εὐοδόω* in dieser Bedeutung 2 Chronik. 18, 14. *ἀνάβαινε καὶ εὐοδώσεις καὶ δοθήσονται εἰς χεῖρας ὑμῶν.* — Für unsere Stelle ist außerdem bemerkenswerth, daß Philo in der obigen Stelle Quis divin. rer. haeres einander gegenüberstellt *ὅταν εὐοδῇ μοι τὰ ἐκτὸς πρὸς εὐπορίαν καὶ εὐδοξίαν· εὐοδῇ τὰ σώματος πρὸς ὑγείαν τε καὶ ἰσχύν· εὐοδῇ δὲ καὶ τὰ ψυχῆς πρὸς ἀπόλαυσιν ἀρετῶν*, Josephus aber a. a. O. *εὐοδεῖν* mit *περὶ* construirt, freylich mit dem Accusativ. Aber wenn zwischen

περὶ, als Bezeichnung der Rücksicht, Hinsicht, mit dem Accusativ, und mit dem Genitiv der Unterschied wirklich Statt findet, den Bernhardy [1]) angiebt, daß der Genitiv am klarsten die absolute Form des Verhaltens und Betrachtens ausspricht, und dem gemäß eine unabhängige und lockere Stellung gestattet, während der Verbindung mit dem Accusativ das Treiben innerhalb geselliger Verhältnisse vorliegt [2]), so hat der Verf. in unserer Stelle, wo offenbar ein weiteres Verhältniß gemeint ist, richtig περὶ πάντων geschrieben.

V. 3. Des geistigen Wohlergehens (des Christlichen Wandels) von Cajus ist Joh. gewiß. Denn reisende Brüder, die eben von Cajus herkamen, und seine Christliche Liebe erfahren hatten (V. 5. 6.), hatten von seiner ἀληθείᾳ im subjectiven Sinne, dem wahren Christenthume des Cajus (deutlicher fügt Joh. hinzu καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς, vergl. 2 Br. 4.) ein gutes Zeugniß gegeben. Μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ σου vergl. V. 6. 12. ist hier gebraucht, wie Ev. 5, 33. 3, 26. vergl. Luk. 4, 22., für etwas Zeugniß geben. Ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων — diese Participia in Genitivo absoluto sind in Folge des Aorist ἐχάρην imperfectisch zu nehmen, s. Luk. 17, 12. — Hatte vielleicht Joh. von den Brüdern zugleich erfahren, daß Cajus kränkelte, oder allerley Verdrießlichkeiten hatte (vergl. V. 10.)? Darauf könnte sich der besondere Wunsch V. 2. beziehen.

V. 4. Ueber den bey Dichtern und späteren Prosaikern vorkommenden [3]) Doppelcomparativ μειζότερος sagt Oekumenius κατὰ ἀκρίβειαν τῆς Ἑλληνικῆς γλώττης ἀδόκιμον, ὡς ἐπίτασιν ἐπιτάσει προσπορίζον. Joh. hat diese Form sonst nie. Bey τούτων ist weder πραγμάτων

1) Wissensch. Syntax S. 261.

2) Aber αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναί kann ich daraus nicht verstehen.

3) S. Phrynich. Lob. p. 136. Winers Grammat. S. 67.

noch χαρῶν zu ergänzen, sondern es ist als ein unbestimmtes auf das näherbestimmende ἵνα — zu beziehen, vergl. Ev. 15, 13. Der Plural τούτων fiel mehreren Abschreibern so auf, daß sie ταύτης corrigirten, s. Codd. 27. 29. 40. u. s. w. Der Gebrauch eines solchen Plurals findet sich auch in der classischen Sprache [1]). Er erklärt sich hier daraus, daß der Verfasser sich das ἀκούω in mehrfacher Beziehung und Art denkt.

V. 5. Von dem allgemeinen Lobe des Christlichen Wandels überhaupt geht Joh. zu dem besonderen Lobe der Christlichen φιλοξενία, wodurch Cajus sich in seiner Gemeinde auszeichnete, über. Πιστὸν ποιεῖς (von Oekumenius richtig erklärt durch ἄξιον πιστοῦ ἀνδρὸς): ein Christliches Werk thuest du mit allem, was ὅ ἐὰν [2]) du etwan den Brüdern und zwar den Fremden (Gutes) erweisest. Ἐργάζ. εἰς — vergl. Matth. 26, 10., wo die volle Redensart ἔργον καλὸν ἐργάζ. εἰς —. Statt εἰς τοὺς ἀδελφ. καὶ εἰς τοὺς ξένους lies't Lachmann mit ABC. und mehreren Minuskeln καὶ τοῦτο. Aber es wäre möglich, daß τοῦτο der Erklärung wegen eingeschoben wäre, da das bloße καὶ auffiel. Ist bloß καὶ zu lesen, so wäre vielleicht hier ein Fall, wo καὶ specialisirend steht [3]): und insbesondere oder namentlich.

V. 6. Solche reisende Brüder (οἵ) hatten von der Bruderliebe des Cajus öffentlich vor der Gemeinde (wo? in Ephesus?) ein rühmliches Zeugniß abgelegt. Solche waren jetzt im Begriff, zu Cajus zu kommen. Diese dem Cajus empfehlend und ihn zu neuen Beweisen seiner Christlichen Gastfreundschaft ermunternd, sagt Joh.: οὓς καλῶς ποιήσεις [nicht ποιήσας προπέμψεις [4]), wie Cod. C.

1) S. Winers Grammat. S. 152.
2) S. Winers Grammat. S. 285 f. und oben S. 247.
3) Vergl. jedoch Winers Gr. S. 411.
4) Dann wäre der Sinn: welche, nachdem Du ihnen wohlgethan, Du weiterfördern wirst. — Grotius conjecturirte ποιήσας προπέμψας, aber ohne Grund.

Arm. Vulg. ex coniectura lesen] προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ, welches so aufzulösen ist, οὓς πραπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ καλῶς ποιήσεις. Das Particip. Aor. προπέμψας steht hier im Sinne des Lat. Futur. exact. ganz regelmäßig [1]), vergl. Matth. 13, 13.

Προπεμπ. ist, wie Tit. 3, 13. und 1 Kor. 16, 11. nicht von der Begleitung, sondern der Weiterförderung der Christl. Missionäre zu verstehen. Auf προπέμψ., nicht auf ποιήσεις ist ἀξίως τοῦ θεοῦ zu beziehen. Es wird dadurch alle die Sorgfalt und Aufmerksamkeit bezeichnet, die das Werk Gottes, das jene Brüder treiben, erfordert.

V. 7. Die Empfohlenen verdienen es, denn sie sind Christliche Missionäre. — Statt der vulg. lect. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐξῆλθον — lesen schon Mill, Bengel, Griesbach nach AC. und vielen Minuskeln ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον. Weil man unter dem ὄνομα den Namen Gottes verstand, schob man, um dieß deutlicher zu machen, αὐτοῦ (bezogen auf ἀξίως τοῦ θεοῦ) ein. — Aber es fragt sich, was für ein ὄνομα schlechthin hier gemeint sey. Hieronymus, der Domini las, verstand es gewiß, wie späterhin Beda, von dem Namen Christi. Oekumenius und Theophylakt, obwohl sie im Texte αὐτοῦ weglassen, erklären sich gar nicht darüber. Die Neueren beziehen das ὄνομα entweder, zumahl wenn sie αὐτοῦ lesen, wegen des vorangehenden ἀξίως τοῦ θεοῦ auf Gott, z. B. Wolf, Este, Justiniani, Bengel (dieser, obwohl er αὐτοῦ verwirft, nach Levit. 24, 11.), oder auf Christus, wie Erasmus, Grotius, Heumann, Carpzov u. a., obgleich z. B. die beyden letzteren αὐτοῦ nicht missen wollen. Es ist richtig bemerkt worden, daß Lev. 24, 11. [2]) הַשֵּׁם (LXX

1) S. Winers Gramm. S. 326.

2) Deut. 28, 58. ist damit nicht zu vergleichen, hier ist der herrliche und furchtbare Name bestimmt genannt, auch nicht 1 Chronik. 13 (14), 6., weil der Name Elohim Jehova unmittelbar vorhergeht.

τὸ ὄνομα) schlechthin von dem Namen Jehovas gebraucht ist. Allein in der Regel wird im A. T. der Name Jehovas bestimmt ausgedrückt oder im Zusammenhang angedeutet. Auf keinen Fall ist wahrscheinlich, daß das N. T. einen im Ganzen so sparsamen Gebrauch des A. aufgenommen. Ja, wenn man im N. T. das unzähligmahl gebrauchte ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, Κυρίου, worauf doch vorzugsweise das Christliche Glauben, Hoffen, Leben, Beten, Getauftwerden, Bekennen u. s. w. bezogen wird, vergleicht, und bemerkt, wie das ὄνομα τοῦ θεοῦ, wiewohl dadurch erst recht offenbar geworden, doch äußerlich darüber zurücktritt, — so ist mehr als wahrscheinlich, daß der neutest. Sprachgebrauch, vielleicht nicht ohne Einfluß des Jüdischen, je länger je mehr das ὄνομα schlechthin von dem Namen Jesu Christi üblich gemacht hat. Schon AG. 5, 41. ὅτι ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος κατηξιώθησαν ἀτιμασθῆναι, vergl. V. 40. 3, 16., besonders 4, 12. οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν u. s. w., eben so Jak. 2, 7. τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς ist dieser Gebrauch ziemlich hervorgewachsen. Völlige Entscheidung aber gewähren zwey Stellen in dem Ignat. Briefe an die Epheser: Kap. 3. εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, und Kap. 7. εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν ἀλλὰ τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ, οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. Aus der ersteren Stelle ergiebt sich, daß der Name Jesu Christi gemeint ist, nicht etwa, ich weiß nicht durch welche Metonymie, die Lehre Jesu, aus der letzteren aber, daß die Formel, wie in unserem Briefe, besonderes auch von den Lehrenden gebraucht wurde, welche den Namen Christi verkündigen.

So ist nun auch die Breviloquenz ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος nach Röm. 1, 6. ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ so zu erklären, daß die ξένοι ausgegangen sind zur Verkün-

digung, Verbreitung des Namens Christi. Ἐξῆλθον ist wie AG. 15, 40. von dem Hinausgehen der Christlichen Boten in die Fremde, unter die Heiden, zu verstehen. Als Ausgangspunct wird die Christliche Gemeinde gedacht. Sie sind ausgezogen und wirken für das Evangelium ohne etwas von den Heidnischen ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν (wie Lachmann nach ABC. und mehreren Minuskeln statt ἐθνῶν lies't) zu nehmen, μηδὲν λαμβάνοντες (Matth. 17, 25. οἱ βασιλεῖς — ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη u. s. w.), nach der Vorschrift Christi, Matth. 10, 8. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε! So Paulus 1 Kor. 9, 18. 2 Kor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1 Thess. 2, 9 ff. —. Anders construiren und erklären Beza, Bengel, Wolf, Carpzov, Morus. Indem sie ἐξῆλθον, um dafür einen ausdrücklichen Ausgangspunct zu haben, — mit ἀπὸ τῶν ἐθνῶν (ἐθνικῶν) verbinden, verstehen sie die Stelle von solchen, die, wie Carpzov sagt, eiecti erant propter religionem (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος) ab extraneis, nihilque secum asportaverant [1]). Allein, wenn man sich auch ein solches Verhältniß in einer Zeit, wo Christen überall noch mit Heiden gemischt lebten, und selbst, wenn sie in Verfolgungen flohen, unter den Heiden blieben, anschaulich machen könnte, so ist doch für Verfolgte und Flüchtige ἐξῆλθον zu schwach und unbestimmt, ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν von ἐξῆλθον zu entfernt, μηδὲν λαμβάνοντες nicht charakteristisch genug, um die Habloſigkeit der Geflüchteten zu bezeichnen, auch das Particip. Präsent. viel geeigneter, um das fortwährende Nichtsempfangen im Dienste des Evangeliums auszudrücken, als das nichts gerettethaben auf der Flucht, endlich aber ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος mehr dem Begriffe des bewegenden Zweckes, als der

1) Beza: Signif. istos Evangelii causa ultro solum vertisse et quidem bonis et facultatibus suis relictis. Er fügt hinzu, daß, wenn λαμβ. mit ἀπὸ τῶν ἐθνῶν verbunden werden sollte, statt ἀπὸ, παρὰ stehen müßte, nach 1 Kor. 11, 23. Dieß ist aber ganz falsch.

Ursach und Veranlassung entsprechend. Kann nun, wie oben gezeigt ist, ἐξῆλθον recht gut absolut stehen von dem Ausgang der Boten des Evangeliums, ist ferner λαμβ. ἀπὸ in dem oben angegebenen Sinne erweislicher Sprachgebrauch des N. T., deutet auch das folgende ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ V. 8. auf eine evangelische Thätigkeit der ἐξελθόντες, — so ist nichts für die Bezaische Construction und Erklärung, sondern alles dagegen. —

Daß jene Missionarien (Evangelisten) Juden waren, folgt wenigstens nicht aus ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. Der Brief gehört in eine Zeit und Gegend, wo wohl eben nur Christen und Heiden unterschieden wurden.

V. 8. giebt für die besondere Christliche φιλοξενία den höchsten Gesichtspunct. Zugleich leitet der Verf. dadurch ein, was er V. 9. 10. von Diotrephes zu sagen hat. — Statt ἀπολαμβάνειν, was von der gastlichen Aufnahme sonst nirgends gebraucht wird, auch Mark. 7, 33. nicht, lesen ABC. und mehrere Minuskeln ὑπολαμβάνειν, und dieß hat Lachmann mit Recht in den Text aufgenommen. Oekumenius und Theophylakt lesen zwar ἀπολαμβάνειν, aber beyde stoßen sich daran und bemerken, es stehe für ὑπολαμβάνειν [1]), dieß aber für ὑποδέχεσθαι. Zwar im N. T. findet sich auch ὑπολαμβ. in dieser Bedeutung nicht, aber die Classiker gebrauchen es von der gastlichen Aufnahme, von der Aufnahme in Schutz und Verwahrung [2]). Coray macht im Supplementband zu Schneiders Lexik. S. 179. die Bemerkung, daß ὑπολαμβάνειν auch so viel bedeute, als beystehen, unterstützen, unterhalten (soutenir), z. B. bey Strab. p. 653. οἱ εὔποροι τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσιν. Demnach hätten wir hier an ὑπολαμβ. das entsprechendste Wort

1) Es steht zwar bey beyden im gedr. Text: ἀναλαμβάνειν, man sieht aber aus der von ihnen angeführten Stelle Ps. 16, 14. daß ὑπολαμβάνειν zu lesen ist.

2) S. Passow. unt. d. W.

für die Unterstützung der fremden Brüder, vergl. καλῶς ποιήσεις προπέμψας V. 6.

V. 9. 10. Wäre V. 9. ἄν verbürgt, so hätte die Vulgata Recht zu übersetzen: scripsissem forsitan. Aber nur wenige und jüngere Handschriften haben es. Auch ist leichter zu denken, daß der ehrgeizige Diotrephes durch seine Störrigkeit Ansehen und Erfolg des wirklich geschriebenen Briefes verringert, als daß Johannes aus Furcht davor den Brief an die Gemeinde gar nicht geschrieben habe. Der Presbyter schrieb wirklich an die Gemeinde Aehnliches, wie hier über die Christliche φιλοξενία gegen reisende Brüder, aber er fürchtete, ohne Erfolg. Lebte Cajus in derselben Gemeinde, so könnte das Schreiben eine öffentliche ἐπιστολὴ συστατικὴ gewesen seyn, für dieselbigen reisenden Brüder, die hier privatim dem Cajus empfohlen werden, für den Fall, daß jener Brief fehl schlug und Diotrephes die Gemeinde hindern würde, Gastfreundschaft gegen die Empfohlenen zu üben. Freylich alles bloße Vermuthung! Aber unser erster Brief ist gewiß nicht gemeint, denn dieser enthält nichts von der Christlichen Gastfreundschaft. Der Brief ist verloren gegangen [1]), was leicht geschehen konnte, wenn er eben nur ein Empfehlungsschreiben war, ohne besonderen didaktischen Inhalt. —

Statt des auch von Griesbach festgehaltenen ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ lies't Lachmann mit AB. 7. 68., der Kopt. und Schid. Uebersetzung, ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ. Dieß τι hat etwas Befremdendes. — Aber kaum einen Augenblick läßt sich dabey an das classische λέγειν τι, τὶ δρᾶν, ἔχειν τι, τὶ εἰδέναι u. dergl. denken. Der Fall wäre nicht einzig im N. T., wenn Dr. Fritzsche Recht hätte, Matth. 20, 20. προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ, zu übersetzen aliquid magni ab eo petens. Aber das folgende τί θέλεις V. 21. ist dagegen. Das Unbestimmte

1) Wolf Curae zu d. St. führt die verschiedenen Meinungen an.

wird durch die Frage näher bestimmt. Eben so AG. 23, 17. 18. 19. Wollte der Presbyter sagen: Ich habe darüber (über die Christl. Gastfreundschaft) an die Gemeinde etwas Tüchtiges, Scharfes geschrieben, was Erfolg haben müßte, wenn nicht leider! Diotrephes widerstrebte, so ist, wenn dieß auch im Zusammenhange läge, doch dafür τι zu gesucht und unnatürlich. — Ist es echt, und nicht etwa irgendwie aus dem folgenden τῇ entstanden (aber die Auslassung ist begreiflicher), so kann ich es nur als ein schwächendes so verstehen: Ich habe darüber (V. 7. 8.) einiges auch an die Gemeinde geschrieben u. s. w. — So legt der Verf. selber kein Gewicht auf diesen Brief, er hofft nicht viel davon. —

Was der einflußreiche, herrschsüchtige, φιλοπρωτεύων [1]), Diotrephes in der Gemeinde gewesen sey, ob Presbyter, was wahrscheinlich ist, oder Diakonus [2]), ist schwer zu sagen. Er scheint zu denen gehört zu haben, die lieber Herrn, als Hirten der Gemeinde seyn wollten, 1 Petr. 5, 3. Daß er ein Häretiker gewesen, ist unerweislich. In diesem Falle würde ihn Joh. anders charakterisiren und härter von ihm sprechen. Was den Ehrgeizigen vermochte, der Auctorität des Presbyters zu widersprechen, dessen Bitten und Empfehlungen nicht anzunehmen [οὐκ ἐπιδέχεται [3]) ἡμᾶς], ja sogar gegen den Presbyter allerley böses Geschwätz zu treiben [λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν [4]) ἡμᾶς], und in wel-

1) Ein Wort späterer Bildung, s. Lobeck Phryn. p. 566. Polybius fragm. 115. hat φιλόπρωτος. Plutarch Alcib. p. 192. C. hat τὸ φιλόνεικον — καὶ τὸ φιλόπρωτον als Synonyma. Das Scholion bey Matthäi p. 162.: ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα.

2) Vergl. Heumann zu d. St. Praerat scilicet aerario ecclesiastico. Erat eius, pauperibus inde erogare pecunias. —

3) Nur hier im N. T. In beyderley Bedeut. V. 9. und 10. hat es auch Polyb., wie V. 9. (annehmen) lib. VI, 24. 7., wie V. 10. (aufnehmen) XXII, 1. 3. vergl. 1 Makk. 12, 8.

4) Das Verbum nur hier im N. T. vergl. Xenoph. Anab. III, 1. 26. Herodot 2. p. 158. s. Raphel. annot. zu d. St. Paulus hat 1 Tim. 5, 13. φλύαρος. Oekumenius: λόγ. πονηρ. φλυαρῶν ἡμᾶς, ἀντὶ τοῦ, λοιδορῶν, κακολογῶν.

chem Sinne und wie weit er dieß alles that, ist eben so wenig möglich genauer zu bestimmen, als wie und warum er nicht zufrieden damit, auch die reisenden Brüder nicht nur selber nicht aufnahm, sondern auch diejenigen in der Gemeinde, die es thun wollten [*βουλομένους* [1]), nämlich *ἐπιδέχεσθαι τοὺς ἀδελφ.*] daran hinderte, ja sogar durch Ausschließung aus der Gemeinde (*ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει*) bestrafte. Das letztere setzt eine große und kaum glaubliche Gewalt des Diotr. voraus. Indessen scheinen die Worte doch nichts anderes bedeuten zu können. Carpzov nimmt *ἐκβάλλει* hiphiliſch facere, ut eiiciantur und bezieht es auf die reisenden Brüder, die durch den Diotrephes gezwungen wurden, die Gemeinde zu verlassen und anderswo Aufnahme zu suchen, adeoque eos cogit ex ecclesia illius civitatis discedere. Eben so Heumann, der *ἐκβάλλει* von dem conatus versteht. Aber *ἐκβ. ἐκ τῆς ἐκκλησ.* kann nicht gut etwas anderes bedeuten, als Ausschließung aus der Gemeinde, vergl. Luk. 6, 22. Auch möchte *ἐκβάλλει* schwerlich anders bezogen werden dürfen, als auf das unmittelbar vorhergehende *τοὺς βουλομένους*. Weil Diotrephes die Briefe des Presbyters nicht respectirte, will dieser ihn persönlich, mündlich zur Rede stellen. *Διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω* [2]) *αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ* u. s. w. Dieß scheint darauf hinzudeuten, daß Diotrephes, vielleicht früher an keine apostol. Auctorität gewöhnt, aus Ehrgeiz das höhere Episcopat des Presbyters, der sein Amt in den kleinasiat. Gemeinden vielleicht noch nicht lange angetreten hatte, nicht anerkennen wollte, und

1) Nicht auf die reisenden Brüder, sondern nur auf die Gemeindeglieder kann *βουλ.* bezogen, und nur so die Rede vervollständigt werden, wie oben geschehen ist. So legten die Stelle auch die Auctoritäten, z. B. C., aus, die statt *βουλ. ἐπιδεχομένους* lasen.

2) S. Tit. 3, 1. 2 Tim. 2, 14., es ist unser **Vorhalten**. Der Accusativ der Person (vergl. Joh. Ev. 14, 26.) fehlt. Aber er ergiebt sich leicht von selbst und auf keinen Fall ist nöthig, mit Pricäus statt *αὐτοῦ*, *αὐτὸν* zu emendiren. —

der unmittelbaren, persönlichen Gegenwart und Auctorität des Johannes bedurfte, um Gehorsam zu lernen. Vielleicht aber, daß Diotr. die damahls nothwendige Maaßregel der Vorsicht, die Joh. 2 Br. 10. der Kyria wegen der reisenden Christen giebt, mißdeutete, und aus Ehrgeiz, weil fremde Brüder seinem Ansehn leicht schaden konnten, eigenmächtig übertrieb. Aber wir tappen hier völlig im Dunkeln. Daß Diotr. als Heidenchrist, als streng Paulinischer, eben nur die Judenchristlichen Brüder nicht habe aufnehmen wollen, ist, weil aus nichts sich ergiebt, daß die Reisenden Judenchristen waren, — eine völlig unhaltbare Vermuthung [1]).

V. 11. Das Beyspiel des einflußreichen Diotrephes, seine eigenmächtige Strenge in der Kirchenzucht konnte sehr schädlich werden in der Gemeinde. Deßhalb ermahnt Joh. den Cajus, dem bösen Beyspiele nicht zu folgen. Die Ermahnung aber ist allgemein gefaßt, daher das τὸ ἀγαθὸν nicht nothwendig auf ein besonderes gutes Beyspiel in der Gemeinde, etwa des Demetrius, der mehr ein reisender, als ein in der Gemeinde des Cajus ansäßiger Christ gewesen zu seyn scheint, bezogen zu werden braucht. Auch ἀγαθοποιῶν und κακοποιῶν ist ganz allgemein, vergl. 1 Petr. 3, 17., und bezieht sich nicht auf die Christliche Gastfreundschaft insbesondere. Der Gedanke, aber nicht in der Art des ersten Briefes ausgedrückt, — ist klar aus 1 Br. 2, 29. 3, 9. Zu ἑώρακε vergl. 1 Br. 3, 6. 4, 20. Aber würde es nicht im Style des ersten Briefes heißen müssen οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν oder dergleichen? S. 1 Br. 4, 8. aber auch Ev. Joh. 14, 7.

V. 12. Wäre Demetrius in der Gemeinde ansäßig gewesen, so würde er anders erwähnt, und nicht gerade in der Art gelobt worden seyn, wie hier geschieht, daß

1) Vielerley Conjecturen über den Diotrephes s. in der Abhandl. von Chr. Gottw. Wabst de Diotrephe. Lips. 1758. 4.

man glauben muß, er war ein dem Cajus unbekannter Mann. Vielleicht ſtand er an der Spitze der V. 6. Empfohlenen, und überbrachte den Brief. Der Zuſatz καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθ. hat gewiſſermaßen gleiche Geltung mit unſrer Empfehlungsformel: er empfiehlt ſich durch ſich ſelbſt. Und allerdings liegt darin, was Beauſobre ſo ausdrückt: c'est à dire, que sa conduite est un temoin reel de sa vertu. Allein ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας [1] iſt eine ſo ſtarke Perſonification, daß man den Sinn beſtimmter ſo faſſen muß: Das μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων [2] könnte doch täuſchen, Demetrius iſt aber ſo vortrefflich, daß, wenn die (untrügliche) Chriſtliche Wahrheit (vergl. V. 3.) ſelbſt gefragt würde, ſie ihm ein gutes Zeugniß geben würde. Dieß war freylich das Höchſte, was geſagt werden konnte. Aber um ein ſicheres Zeugniß der Wahrheit in concreto zu geben, fügt der Verf. ſein eigenes Zeugniß hinzu: καὶ ἡμεῖς — καὶ οἴδατε (wenn dieß echt iſt, Cajus und die Freunde V. 15.; ABC. 27. 29. 65. u. a. leſen aber οἶδας, was Lachmann mit Recht vorzieht.). — Die Empfehlungen für reiſende Chriſten waren nicht immer ſicher genug, und täuſchten. Des bekannten Presbyters μαρτυρία aber war erprobt, vergl. Ev. 19, 35. 21, 24.

Zu V. 13. 14. vergl. 2 Br. 12. Der gleichartige Schluß würde auf Gleichzeitigkeit mit dem zweyten Briefe hindeuten, wenn die Formel nicht ſo allgemein üblich wäre. — Lachmann lieſ't mit ABC. und vielen Minuskeln εἶχον γράψαι σοι — θέλω — γράφειν, die vulgäre Leſeart iſt umgekehrt, dort γράφειν hier γράψαι.

---

1) Vergl. über ähnliche Formeln bey den Claſſikern Wetſtein zu d. St.

2) Wenn Oekumenius und Theophylakt, obgleich ſie bey ὑπὸ πάντων bemerken, δηλονότι τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐχόντων, doch ſagen, man werde nicht fehlgreifen, wenn man in Rückſicht auf 1 Kor. 10, 38. πάντων auch auf die Ungläubigen ausdehne, ſo bedenken ſie nicht, daß hier von dem eigenthümlich Chriſtl. Wandel die Rede iſt.

Beydes läßt sich rechtfertigen und ist im Sinne fast gleichviel. Aber das erste ist diplomatisch sicherer. *Εἰρήνη σοι* statt des weltlichen Grußes *ἔῤῥωσο* s. 1 Petri 5, 14. V. 15. zeigt *φίλοι*, wofür Cod. A. und andere *ἀδελφοὶ* haben, und *φίλους*, wofür auch *ἀδελφοὺς* gelesen wird, daß der Brief in rein persönlichen Verhältnissen geschrieben ist. Die *φίλοι* sind die persönlich befreundeten Brüder.

Uebersetzung.

Erster Brief.

I. 1. Was von Anfang war, was wir gehöret, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschauet und unsre Hände betastet haben, — vom Worte des Lebens, — 2. und das Leben (das Leben nämlich) ist erschienen, und wir haben es gesehen, und zeugen, und verkündigen Euch das ewige Leben, welches bey dem Vater war und uns erschienen ist, — 3. was wir gesehen und gehöret haben, verkündigen wir Euch, auf daß auch Ihr Gemeinschaft habet mit uns; unsre Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohne, Jesu Christo. 4. Und dieß schreiben wir Euch, auf daß Eure Freude vollkommen sey. 5. Und das ist die Kunde, die wir von ihm gehöret haben, und Euch (wieder) verkündigen, daß Gott Licht ist, und keine Finsterniß in ihm. 6. So wir sagen, daß wir Gemeinschaft haben mit ihm, und in der Finsterniß wandeln, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit. 7. So wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde. 8. So wir sagen, wir haben keine Sünde, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. 9. So wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden erlässet [1]) und reiniget uns von aller Ungerechtigkeit. 10. So wir sagen, wir haben nicht gesündiget, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns. II. 1. Meine Kindlein, solches schreibe ich Euch, damit Ihr nicht sündiget. Und wenn jemand sündiget, so haben wir einen Fürsprecher bey dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten. 2. Und derselbige ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die ganze Welt.

1) So Luther 1522.

3. Und daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir ſeine Gebote halten. 4. Wer ſagt, ich kenne ihn, und ſeine Gebote nicht hält, iſt ein Lügner, und in dem iſt die Wahrheit nicht. 5. Wer aber ſein Wort hält, wahrlich in dem iſt die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm ſind. 6. Wer ſagt, daß er in ihm bleibet, der muß auch wandeln, gleichwie Er gewandelt hat. 7. Geliebte, ich ſchreibe Euch kein neues Gebot, ſondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang gehabt habt. Das alte Gebot iſt (eben) das Wort, das ihr gehört habt. 8. Wiederum ein neues Gebot ſchreibe ich Euch, was (als neues) ſich bewährt in ihm und in Euch, denn die Finſterniß vergehet, und das wahre Licht ſcheinet ſchon. 9. Wer ſagt, er ſey im Lichte, und haſſet ſeinen Bruder, iſt noch in der Finſterniß. 10. Wer ſeinen Bruder liebt, bleibet im Lichte, und für ihn giebt es keinen Anſtoß. 11. Wer aber ſeinen Bruder haſſet, iſt in der Finſterniß, und wandelt in der Finſterniß, und weiß nicht, wo er hingehet, denn die Finſterniß hat ſeine Augen verblendet.

12. Ich ſchreibe Euch, Kindlein, weil Euch die Sünden vergeben ſind ſeines Namens wegen. 13. Ich ſchreibe Euch, Väter, weil Ihr erkannt habt den, der von Anfang iſt. Ich ſchreibe Euch, Jünglinge, weil Ihr den Böſen überwunden habt. Ich habe an Euch geſchrieben, Kinder, weil Ihr den Vater erkannt habt. 14. Ich habe an Euch geſchrieben, Väter, weil Ihr den erkannt habt, der von Anfang an iſt. Ich habe an Euch geſchrieben, Jünglinge, weil Ihr ſtark ſeyd, und das Wort Gottes in Euch bleibet, und Ihr den Böſen überwunden habt.

15. Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt iſt. So jemand die Welt lieb hat, in dem iſt nicht die Liebe des Vaters. 16. Denn alles, was in der Welt iſt, — des Fleiſches Luſt und der Augen Luſt und die Hoffarth (der Uebermuth) des Lebens, (das) — iſt nicht vom Vater, ſondern von der Welt. 17. Und die Welt vergehet und ihre Luſt, wer aber den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit.

18. Kinder, die letzte Stunde iſt (da), und wie ihr gehöret, daß der Widerchriſt kommen wird, ſo nun ſind viele Widerchriſten aufgeſtanden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde (da) iſt. 19. Von uns ſind ſie ausgegangen, aber ſie waren nicht von uns; denn, wenn ſie von uns geweſen wären, ſo wären ſie wohl bey uns geblieben; aber es ſollte offenbar werden, daß ſie nicht alle von uns ſind. 20. Und Ihr habt die Salbung von dem, der heilig iſt, und wiſſet alles. 21. Ich

habe nicht an Euch geſchrieben, als wüßtet ihr die Wahrheit nicht, ſondern weil Ihr ſie wiſſet, und wiſſet, daß keine Lüge aus der Wahrheit iſt. 22. Wer iſt der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet, daß Jeſus der Chriſt iſt? Das iſt der Widerchriſt, der den Vater und den Sohn leugnet. 23. Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht, und wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater. 24. Was Ihr nun gehöret habt von Anfang, bleibe in Euch! Wenn in Euch bleibet, was Ihr von Anfang gehöret habt, ſo werdet ihr auch in dem Sohne und Vater bleiben. 25. Und das iſt die Verheißung, die er uns verheißen hat, das ewige Leben. 26. Solches habe ich Euch geſchrieben von denen, die Euch verführen. 27. Und Ihr, die Salbung, die Ihr von ihm empfangen habt, ſie bleibe in Euch, ſo habt Ihr nicht nöthig, daß Euch jemand belehre, ſondern wie eben die Salbung Euch über alles belehret, und dieß wahr iſt und keine Lüge, (und) wie ſie Euch (bereits) gelehret hat, ſo bleibet in ihm! 28. Und nun, Kindlein, bleibet in ihm, auf daß, wann er geoffenbaret ſeyn wird, wir Freudigkeit haben und nicht beſchämt werden vor ihm, bei ſeiner Gegenwart (Ankunft).

29. So Ihr wiſſet, daß er gerecht iſt, ſo erkennet Ihr auch, daß jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus ihm geboren iſt. III. 1. Sehet, welch eine Liebe uns der Vater erzeigt hat, daß wir Kinder Gottes heißen ſollen! Darum erkennet Euch die Welt nicht, denn ſie kennet ihn nicht. 2. Geliebte, jetzt ſind wir Gottes Kinder, und es iſt noch nicht offenbar, was wir ſeyn werden. Wir wiſſen aber, daß wenn es geoffenbart ſeyn wird, wir ihm gleich ſeyn werden, denn wir werden ihn ſehen, wie er iſt. 3. Und ein Jeder, der dieſe Hoffnung hat zu ihm, reiniget ſich, gleichwie Jener rein iſt. 4. Jeder, der Sünde thut, thut auch wider das Geſetz, denn die Sünde iſt die Geſetzwidrigkeit. 5. Und Ihr wiſſet, daß Jener erſchienen iſt, um unſere Sünden zu tragen, und iſt keine Sünde in ihm. 6. Wer in ihm bleibet, der ſündiget nicht; wer da ſündiget, der hat ihn nicht geſchauet (erfahren), noch erkannt. 7. Kindlein, daß Euch Niemand verführe! Wer die Gerechtigkeit thut (gerecht handelt), iſt gerecht, gleichwie Jener gerecht iſt. 8. Wer Sünde thut, iſt vom Teufel, denn der Teufel ſündiget von Anfang an. Dazu iſt erſchienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerſtöre. 9. Jeder, der aus Gott geboren iſt, thut keine Sünde, denn ſein (Gottes) Saame bleibet in ihm, und er kann nicht ſündigen, denn er iſt aus Gott geboren. 10. Darin (unterſcheiden ſich) offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels

Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, iſt nicht aus Gott, und (ſo) auch (nicht), wer ſeinen Bruder nicht liebet. 11. Denn das iſt die Botſchaft, die Ihr gehöret habt von Anfang, daß wir uns untereinander lieben ſollen, 12. nicht, — wie Kain vom Böſen war und ſeinen Bruder erwürgte. Und warum erwürgte er ihn? Weil ſeine Werke böſe waren, die ſeines Bruders aber gerecht (fromm). 13. Wundert Euch nicht, Brüder, wenn Euch die Welt haſſet. 14. Wir wiſſen, daß wir aus dem Tode in das Leben hinübergegangen ſind, denn wir lieben die Brüder. Wer den Bruder nicht liebet, bleibet im Tode. 15. Wer ſeinen Bruder haſſet, iſt ein Menſchenmörder, und Ihr wiſſet, daß kein Menſchenmörder ewiges Leben hat in ſich bleibend. 16. Daran haben wir die Liebe erkannt (was ſie ſey), daß Jener ſein Leben für uns gelaſſen hat. So auch ſollen wir für die Brüder das Leben laſſen. 17. Wer aber irgend die Güter der Welt hat, und ſieht ſeinen Bruder Noth haben, und verſchließt ſein Herz vor ihm, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm? 18. Kindlein, laſſet uns nicht lieben mit Wort, noch mit der Zunge, ſondern in That und Wahrheit. 19. Daran erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit ſind, und werden unſer Herz vor ihm beruhigen, 20. weil — wenn unſer Herz uns verurtheilt, (weil) ja Gott größer iſt, als unſer Herz, und alles erkennet. 21. Geliebte, wenn uns unſer Herz nicht verurtheilt, ſo haben wir Freudigkeit zu Gott, 22. und was wir bitten, empfangen wir von ihm, weil wir ſeine Gebote halten und thun, was vor ihm gefällig iſt.

23. Und das iſt ſein Gebot, daß wir glauben an den Namen ſeines Sohnes Jeſu Chriſti, und uns unter einander lieben, ſo wie er uns Gebot gegeben hat. 24. Und wer ſeine Gebote hält, der bleibet in ihm, und er in ihm. Und daran erkennen wir, daß er in uns bleibet, aus dem Geiſt, den er uns gegeben hat.

IV. 1. Geliebte, glaubet (trauet) nicht jeglichem Geiſt, ſondern prüfet die Geiſter, ob ſie aus Gott ſind, denn viele falſche Propheten ſind ausgegangen in die Welt. 2. Daran erkennet Ihr den Geiſt Gottes: Ein jeglicher Geiſt, der da bekennet Jeſum Chriſtum, als im Fleiſch erſchienen, iſt aus Gott; 3. und ein jeder Geiſt, der Jeſum nicht bekennet, iſt nicht aus Gott. Und das iſt der (Geiſt) des Widerchriſts, von welchem Ihr gehöret habt, daß er kommen wird, und iſt jetzt ſchon in der Welt. 4. Ihr ſeyd aus Gott, Kindlein, und habt jene überwunden, denn der in euch iſt, iſt größer denn der in der Welt. 5. Sie ſind von der Welt, darum reden ſie, was von der Welt iſt, und die Welt höret ſie. 6. Wir

sind aus Gott, und wer Gott erkennet, der höret uns; wer nicht aus Gott ist, der höret uns nicht. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums.

7. Geliebte, lasset uns unter einander lieben! denn die Liebe ist aus Gott, und jeder der liebet, ist aus Gott geboren und kennet Gott. 8. Wer nicht liebet, kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe. 9. Darin hat sich die Liebe Gottes unter uns geoffenbaret, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, auf daß wir durch ihn lebten. 10. Darin bestehet die Liebe, nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Versöhnung für unsere Sünden. 11. Geliebte, hat uns Gott also geliebet, so müssen auch wir uns unter einander lieben. 12. Gott hat niemand jemals geschauet. So wir uns unter einander lieben, so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist vollendet in uns. 13. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geist gegeben hat. 14. Und wir haben geschauet und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt. 15. Wer bekennet, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott, und er in Gott. 16. Und wir haben erkannt und geglaubet die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, bleibet in Gott, und Gott in ihm.

17. Darin ist die Liebe vollendet unter uns, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, weil (in so fern), gleichwie Jener ist, so auch wir sind in dieser Welt. 18. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein, wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe. 19. Lasset uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebet. 20. So jemand spricht: ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet? 21. Und dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebet, auch seinen Bruder liebet. V. 1. Jeder, der glaubet, daß Jesus der Christ ist, ist aus Gott geboren. Und jeder, der liebet den, der ihn geboren hat, liebet auch den, der aus ihm geboren ist. 2. Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben, und seine Gebote halten. 3. Denn das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer. 4. Denn alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt. Und dieß ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, — unser Glaube.

5. Wer iſt's, der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubet, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt? 6. Dieſer iſt's, der da gekommen iſt mit dem Waſſer und dem Blut, Jeſus der Chriſt, — nicht mit dem Waſſer allein, ſondern mit dem Waſſer und Blut. Und der Geiſt iſt es, der da bezeuget, denn der Geiſt iſt die Wahrheit. 7. Denn drei ſind, die da zeugen [1]): 8. der Geiſt, und das Waſſer, und das Blut; und dieſe drei ſind Eins (einig). 9. So wir der Menſchen Zeugniß annehmen, ſo iſt (ja) Gottes Zeugniß größer; Gottes Zeugniß nämlich iſt dieß, daß er gezeuget hat von ſeinem Sohne. 10. Wer glaubet an den Sohn Gottes, hat dieſes Zeugniß in ſich. Wer Gott nicht glaubet, der hat ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht geglaubt an das Zeugniß, das Gott gezeuget hat von ſeinem Sohne. 11. Und das iſt das Zeugniß, daß uns Gott ewiges Leben gegeben hat, und dieſes Leben iſt in ſeinem Sohne. 12. Wer den Sohn Gottes hat, hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.

13. Solches habe ich Euch geſchrieben, auf daß Ihr wiſſet, daß Ihr ewiges Leben habet, wenn Ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes. 14. Und das iſt die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, daß, ſo wir etwas bitten nach ſeinem Willen, er uns höret. 15. Und ſo wir wiſſen, daß er uns höret, was wir auch bitten, ſo wiſſen wir, daß wir das Erbetene, was wir von ihm erbeten, haben (werden). 16. So jemand ſiehet ſeinen Bruder ſündigen, eine Sünde nicht zum Tode, ſo mag er bitten, und er (Gott) wird ihm Leben geben, denen (nämlich), die da ſündigen nicht zum Tode. Es giebt Sünden zum Tode, nicht für dieſe ſage ich, daß er (man) bitten ſoll. 17. Alles Unrecht iſt Sünde, aber es giebt Sünde nicht zum Tode. 18. Wir wiſſen, daß jeder der aus Gott geboren iſt, nicht ſün-

1) Luther hat die unechten Worte V. 7. 8. nie überſetzt; er hielt ſie für unecht. Dr. Bugenhagen, ſein Freund und Gehülfe im Werke der Bibelüberſetzung, belegte die Aufnahme der unechten Stelle in die Luther. Bibel mit einem Anathem. Es iſt gewiß, daß die ohne theologiſche und kirchliche Aufſicht gemachte Folioausgabe 1593 bei Feyerabend die unechten Worte zuerſt aufgenommen, und daß nur Mangel an kritiſchem Gewiſſen das Einſchiebſel geduldet und fortgepflanzt hat. Vergl. Richli a. a. O. S. 38—40. Da nur die echte Luther. Ueberſetzung kirchliche Auctorität hat, und die Unechtheit der beſagten Worte jetzt außer allem Zweifel iſt, ſo ſollte man fortan gewiſſenhafter und ſtrenger das Eingeſchwärzte ohne Gnade ausſcheiden, oder wenigſtens dem Leſer bemerklich machen, was es mit der Stelle für eine Bewandniß habe.

digt, sondern der aus Gott Geborene bewahret sich, und der Böse tastet ihn nicht an. 19. Wir wissen, daß wir von Gott sind und die ganze Welt liegt im Argen (wird vom Bösen beherrscht). 20. Und wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen. Und wir sind in dem wahren (Gott) (haben Gemeinschaft mit ihm) durch seinen Sohn Jesum Christum. Dieß ist der wahre Gott und ewiges Leben. 21. Kindlein, bewahret Euch vor den Götzen!

Zweyter Brief.

1. Der Aelteste an die auserwählte Kyria und ihre Kinder, die ich lieb habe in Wahrheit und nicht allein ich, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben, 2. um der Wahrheit willen, die in uns bleibet und bey uns seyn wird in Ewigkeit. 3. Es sey mit Euch Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater, und von (dem Herrn) Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe!

4. Ich bin sehr erfreuet, daß ich unter Deinen Kindern gefunden habe, die in der Wahrheit wandeln, wie wir Gebot empfangen haben vom Vater. 5. Und nun bitte ich Dich, Kyria, nicht als schriebe ich Dir ein neues Gebot, sondern das wir gehabt haben von Anfang, daß wir uns unter einander lieben. 6. Und das ist die Liebe, daß wir wandeln nach seinen Geboten. Das ist das Gebot, wie Ihr gehöret habt von Anfang, daß Ihr darin (in der Liebe) wandeln sollt. 7. Denn viele Verführer sind in die Welt gekommen, die nicht bekennen, daß Jesus Christus im Fleisch erscheint. Dieß ist der Verführer und der Widerchrist. 8. Sehet Euch vor, daß Ihr nicht verlieret, was Ihr erarbeitet habt, sondern vollen Lohn empfanget. 9. Jeder, der (das Gebot) übertritt, und nicht bleibet in der Lehre Christi, hat Gott nicht; wer in der Lehre Christi bleibet, der hat sowohl den Vater als den Sohn [1]). 10. So jemand zu Euch kommt und diese Lehre nicht bringet, den nehmet nicht auf ins Haus, und heißet ihn nicht willkommen. 11. Denn wer ihn willkommen heißt, der nimmt Theil an seinen bösen Werken.

12. Ich hätte Euch viel zu schreiben, aber ich wollte nicht durch Papier und Dinte, denn ich hoffe zu Euch zu kommen und mündlich mit Euch zu reden, auf daß Eure Freude voll-

1) Nach Lachmanns Lesearт aus Cod. A.: sowohl den Sohn, als den Vater.

kommen ſey. 13. Es grüßen Dich die Kinder Deiner Schweſter, der Auserwählten.

Dritter Brief.

1. Der Aelteſte an den geliebten Cajus, den ich lieb habe in Wahrheit.

2. Geliebter, ich wünſche, daß Dirs in allen Dingen wohl gehe und Du geſund ſeyeſt, wie es Deiner Seele wohlgehet. 3. Denn ich freute mich ſehr, als Brüder kamen, und zeugten von Deiner Wahrheit, wie Du in der Wahrheit wandelſt. 4. Ich habe keine größere Freude, denn die, daß ich höre, daß meine Kinder in der Wahrheit wandeln. 5. Geliebter, Du thuſt ein Chriſtlich Werk, was Du irgend thuſt an den Brüdern und zwar an den fremden, 6. welche von Deiner Liebe gezeuget haben vor der Gemeine, und Du wirſt wohl thun, daß Du ſie weiter förderſt auf eine Gottes würdige Art. 7. Denn um des Namens willen ſind ſie ausgezogen, nichts nehmend von den Heidniſchen. 8. Wir nun müſſen ſolche unterſtützen, um Gehülfen der Wahrheit zu werden. 9. Ich habe der Gemeine darüber (etwas) geſchrieben, aber Diotrephes, der unter ihnen will der Erſte ſeyn, nimmt uns nicht an (achtet nicht auf uns). 10. Darum, wenn ich komme, will ich ihm vorhalten ſeine Werke, die er thut, mit böſen Worten wider uns plaudernd; und damit nicht zufrieden, nimmt er nicht nur ſelbſt die Brüder nicht auf, ſondern wehret auch denen, die es wollen, und ſtößt ſie aus der Gemeine aus. 11. Geliebter, ahme nicht das Böſe nach, ſondern das Gute. Wer Gutes thut, iſt aus Gott; wer Böſes thut, hat Gott nicht erkannt. 12. Demetrius hat von Allen ein gutes Zeugniß, ja von der Wahrheit ſelbſt, auch wir zeugen (für ihn), und Ihr wiſſet, daß unſer Zeugniß wahr iſt. 13. Viel hätte ich Dir zu ſchreiben, aber ich wollte nicht mit Dinte und Feder an Dich ſchreiben. 14. Ich hoffe aber Dich bald zu ſehen, dann wollen wir mündlich mit einander reden. 15. Friede ſey mit Dir! Es grüßen Dich die Freunde. Grüße die Freunde namentlich!

Nachträge.

Zur Geschichte der Auslegung S. 83 ff. Wie Vollständigkeit überhaupt bey dieser Geschichte nicht Zweck war, so habe ich auch seit der Reformation vorzugsweise nur das hervorgehoben, was irgendwie einflußreich und charakteristisch in der Litteratur der Evangel. Kirche erschienen ist. Ich habe daher die katholischen Ausleger ganz übergangen, obwohl unter ihnen einige in ihrer Art und für ihre Zeit vortreffliche sind. Besonders verdienen zwey ausgezeichnet zu werden: Guil. Estii (ein Holländer aus Gorkum, † 1613, als Kanzler der Universität von Duay) Commentarii in Epistolas Pauli et reliquorum apostolorum, nach dem Tode des Verf. herausgegeben von Bartholom. Petrus, zuerst 1614. fol. und nachher sehr oft; und Benedicti Iustiniani (Genuensis, Societatis Iesu) in omnes Catholicas Epistolas Explanationes Lugd. 1621. fol. Ihre unbeholfene, weitschweifige theologische Methode schreckt ab, und für die richtige philologische und historische Auffassung der Joh. Briefe geben sie keinen Gewinn; aber ihre Sorgfalt und Schärfe in der Erörterung des Zusammenhanges hat viel Anregendes und stellenweise auch Wahrheit. S. Schmid bestreitet sie in der Regel, aber er hat von ihnen gelernt. Darauf aber beschränkt sich ihr ganzer Einfluß in der Protest. Litteratur der Auslegung unserer Briefe.

Dagegen hätte ich im Zusammenhange der Geschichte nicht übergehen sollen, was in der Socinianischen Gemeinde für die Auslegung des ersten Joh. Briefes im 17. Jahrh.,

der Blüthezeit dieser theol. Schule, geleistet ist. Wir haben von Faustus Socinus ein Jahr vor seinem Tode 1604 in Rakow gehaltene Vorlesungen über den ersten Brief des Joh., welche sein Freund Valentin Schmalz zuerst 1614. 8. unter dem Titel Fausti Socini Senensis Commentarius in Epist. Ioan. primam herausgegeben hat. Ich habe diesen Commentar vor mir in Fausti Socini Opp. omnia. Irenopoli 1656. fol. p. 155—263. Es thut mir leid, ihn nicht früher kennen gelernt zu haben, es wäre unvermeidlich und ersprießlich gewesen, in meiner Auslegung auf ihn wiederholt Rücksicht zu nehmen. Denn, wiewohl die historische Kritik und Einsicht in den Brief gerade nicht sehr durch ihn gefördert ist, — die historischen Untersuchungen über den Verfasser, die Veranlassung, den Zweck, die besonderen Verhältnisse des Briefes treten sehr zurück, — so hat doch die exegetische Erörterung eine für die Zeit seltene Tüchtigkeit und Reife, und ist nach meinem Urtheile leicht das Beste, was F. Socin auf diesem Gebiete geleistet hat [1]). Die Socinianische Dogmatik in der Lehre von der Person Christi schadet hie und da der exegetischen Unbefangenheit, z. B. 1, 1—3. Allein die dogmatische Befangenheit, die zu keiner Zeit aus der Exegese ganz verschwindet, war damahls nicht geringer, ja zum Theil noch größer unter den orthodoxen Interpreten der Protest. Kirche. Das Protest. Princip ist doch überall sichtbar, selbst da, wo er dogmatisch befangen ist. Seine Auslegung beruhet auf den besten Vorarbeiten der Zeit, besonders aus der reformirten Schule, namentlich der des Theodor Beza. Außerdem nimmt er Rücksicht auf Sab. Castellios Lat. Uebersetzung des N. T., Thomae Naogeorgi († 1563) annotationes in primam Epistolam Ioannis Francof. 1544. 8.,

1) F. Socin hatte sich als Exeget zunächst durch das Studium der Lat. Classiker gebildet. Im Griech. und Hebr. fühlte er sich schwach, was er selbst gesteht, aber er lernte gern und leicht von den besten Exegeten seiner Zeit.

die ich nicht weiter kenne. Aber überall erscheint er selbst da, wo er von seinen Vorgängern lernt, selbstständig, und ist reich an scharfsinnigen, oft gegründeten Bemerkungen gegen Beza. Die exegetische Darstellung ist leicht und einfach, und bey aller Genauigkeit auch in der Entwicklung des Inhalts, doch nicht überladen. Zur näheren Charakteristik theile ich einige von seinen ihm eigenthümlichen Auslegungen mit, die, wenn sie auch nicht immer das Rechte treffen, doch für ihre Zeit neu, und noch für uns anregend sind.

Kap. 2, 7. 8. versteht er unter dem alten Gebote das Wandeln im Lichte nach dem Beyspiele Christi V. 6. Aber das neue Gebot bezieht er auf das damit verwandte ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει V. 7. Dieß sey der Inhalt des neuen Gebotes, obwohl nicht in präceptiver Form. Das dazwischen liegende ὃ ἐστιν ἀληθὲς u. s. w. sieht er an als Erklärung, in welchem Sinne das Gebot neu sey. Es sey neu an sich, ἐν αὐτῷ (non modo per se et simpliciter), d. h. verglichen mit der Zeit vor Christo, und in Beziehung auf die Leser, respectu praedicationis Evangelii, quam isti habuerant ab initio. — Kap. 2, 19. will er die ἐσχάτη ὥρα von der Zerstörung Jerusalems Matth. 24, 24. verstanden wissen. Da sey Christus wiedergekommen, quamquam non ita proprie, ut cum adveniet ultimum iudicium facturus. Er hält diese Erklärung selbst für neu zu seiner Zeit. In Beziehung auf den Begriff des Antichrists meint er, daß Joh. dabey auf 2 Thess. 2. Rücksicht genommen habe. 3, 4. erklärt er mit ausdrücklicher Abweisung der Beziehung auf das Mosaische Gesetz so, daß Joh., um die volle Schändlichkeit der Sünde jeder Art recht hervorzuheben, die Sünde definire als Uebertretung des geoffenbarten göttlichen Willens, des Gesetzes Christi. 3, 20. sieht er das zweyte ὅτι als Hebr. Redundanz an, aber μείζων versteht er von der penitior cognitio, quam Deus

habet eius, quod cordi nostro notum est, quam ipsum cor nostrum. Den Zuſammenhang des Satzes beſtimmt er ſo: Ne mirum sit vobis, si fructum ex eo, quod vos monui, proficiscentem diserte commemoravi, quod corda nostra secura coram Deo habebimus. Nam si aliter esset et sic cor ipsum nostrum nos reprehenderet et consequenter securos nos esse coram Deo non sineret, male nobiscum ageretur, cum ipse Deus maior sit corde nostro et omnia noscat, ita ut melius ipse noverit, quam nos ipsi — — et multo magis exspectandum foret, ut a Deo condemnaremur. — Seltſam, aber gewiß unrichtig, iſt ſeine Erklärung von dem Part. ἐληλυθότα 4, 2. Die vulgäre Erklärung de confitendo, quod I. Chr. in carne venerit verwerfend, weil nicht εἰς σάρκα, ſondern ἐν σαρκὶ geſchrieben ſey, ſtellt er als die allein richtige auf: quod I. Chr., quamvis in carne venerit, tamen nihilominus sit ille verus Christus Dei in Prophetis promissus, ſo daß die Irrlehrer als ſolche erſcheinen, welche ſich aus Jüdiſchem Vorurtheil an der menſchlichen, leidensvollen Erſcheinung Chriſti ſtießen. Er beruft ſich hier auf den Vorgang des Thom. Naogeorgus. — Zuletzt werde noch bemerkt, daß F. Socin 5, 16. die Stelle von ἁμαρτία πρὸς θάνατον ſo faßt: si quis viderit aliquem ex iis, qui iam Christi Ecclesiae aggregati fuerint — in aliquo peccato manentem, — modo non ita in eo maneat, ut inde se liberare, illudque relinquere nihil nec curet, nec cogitet, et modo peccatum, in quo manet, per se ipsum eiusmodi non sit, quod a Deo non remittatur, cuiusmodi Christus affirmavit blasphemiam in spiritum sanctum, — si a Deo petierit, ut istum a reatu peccati sui liberare velit, impetrabit id, quod petit, et obtinebit, et pro eo, quod mortem aeternam suo peccato est commeritus, in eum statum restituatur, ut aeternam vitam sperare possit. — Daß er 5, 20. οὗτος auf Gott, nicht auf Chriſtus bezieht, verſteht ſich von ſelbſt. Sensus est

eiusmodi, sagt er, ac si dixisset Ioannes: In eo, quod diximus, est ille verus Deus et vita aeterna u. s. w.

Die Socinianische Schule hat außerdem noch einen beachtungswerthen Commentar über alle drey Joh. Briefe geliefert: Ionae Schlichtingii († 1661) Commentarius in Epistolas Ioan., in desselben Commentariis posthum. in plerosque N. T. libros. Irenop. Vol. 2. p. 369—427. Der Commentar ist kürzer und gedrängter, und so unabhängig von Socins Auslegung, daß er von derselben oft entschieden abweicht. Dagegen bemerkt man überall den Einfluß von Hugo Grotius. Aber seine Selbstständigkeit bewahrt ihn z. B. vor dem Eingehen in die unhaltbare Hypothese des Grotius über die historischen Verhältnisse des Briefes.

Zu S. 209. 3, 1. habe ich übersehen, daß hinter κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν von vielen und bedeutenden Zeugen gelesen wird, von ABC. 13. 25. 27. 29. 36. ul s. w., von syr. utr., der Kopt. Sahid. Uebersetz. u. s. w. Kaum wird ein Zeuge genannt, der es nicht hat. Dennoch hat es Griesbach nicht einmahl in den inneren Rand aufgenommen. Oekumenius liest es im Texte nicht, aber im Commentar umschreibt er die Stelle so: ὅτι ἔδωκεν ἡμῖν, τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι. Theophylakt hat es im Texte, und seine Umschreibung lautet: ὅτι ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ λογισθῆναι. Im Angesicht so vieler und angesehener Zeugen scheint zu kühn, die Lesart zu verwerfen. Wer bloß diplomatisch verfährt, muß sie aufnehmen. Dieß hat Lachmann gethan. Allein eben die Art, wie Oekum und Theophylakt die Stelle fassen, in der Umschreibung γενέσθαι voranstellen, sogar, wie Theophylakt, statt κληθῆναι λογισθῆναι setzen, — erregt Verdacht, daß καὶ ἐσμέν ein Interpretament sey. Nur ist dann auffallend, daß nicht καὶ ὦμεν geschrieben ist. Wenn es echt wäre, müßte man die Stelle so fassen: Sehet, welche Liebe uns Gott erzeigt

hat, daß wir Kinder Gottes heißen (sollen)! Und wir sind es auch. — So würde Joh. selbst einen Gegensatz zwischen dem Namen und Seyn der Kinder Gottes, oder gar zwischen der Absicht Gottes ἵνα, — und dem Erfolge der göttlichen Liebe, in die Stelle legen. Aber eben dieß befremdet im Zusammenhange und Ton des Ganzen. Joh. setzt V. 2. dem gegenwärtigen Seyn der Kinder Gottes das zukünftige entgegen. Dieß ist in der Ordnung und hat ein praktisches Moment. Aber völlig müssig und gar nicht im Geiste des Johannes, dem der Name der Kinder Gottes eben nur Ausdruck des Seyns ist, steht hinter ἵνα τέκνα τ. θ. κληθῶμεν noch die besondere Versicherung, daß wir es auch wirklich sind καὶ ἐσμέν. Aus diesen Gründen bleibe ich dabey, daß καὶ ἐσμέν falsch sey und eine Glosse, entstanden aus einer falschen Auffassung von κληθῶμεν in einer Zeit, wo man schon zu viel vom bloßen Namenchristenthume hatte. Der Zusatz ergab sich leicht aus dem folgenden νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν.

S. 210. Z. 3. 4. ist der Satz richtiger so zu fassen: daß, wenn es — geschehen soll — seyn wird —.

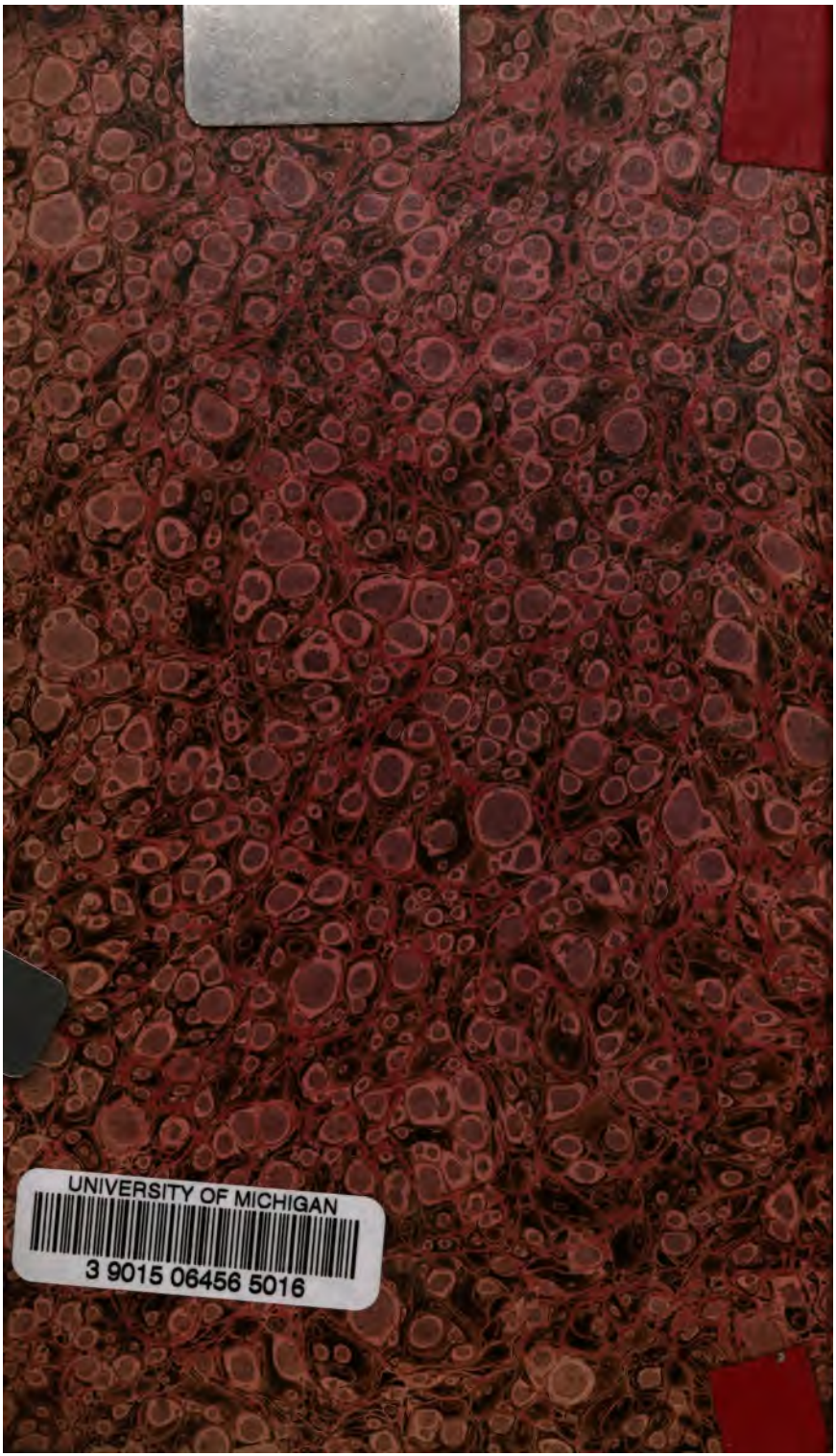
S. 367. Z. 19. 2 Joh. V. 9. liest Lachmann: ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. Die lect. recept. hat καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν —, Griesbach hat diese Variation gar nicht angemerkt. Aber Cod. A. bezeugt die Lachm. Lesart, und Wetstein fügt hinzu, Codd. Latini, ohne zu sagen, welche. Außerdem hat Cod. 31. aus dem 14. Jahrh. τὸν υἱὸν ἔχει καὶ πατέρα. Mir ist das diplomatische Verhältniß der Variante weder klar, noch sicher genug, um gegen die recepta bestimmt zu entscheiden. Exegetisch finde ich nur den Unterschied, daß die Lesart der Alexandr. Handschrift, weil doch die διδαχή die Lehre Christi ist, also den Sohn schon in sich schließt, den Accent besser fallen läßt auf das τὸν πατέρα, worauf es eben ankommt, vergl. Br. 2. 23. Aber es kann seyn, daß eben diese Paral-

lele die Wortstellung in Cod. A. veranlaßt hat, wiewohl ich es für ungleich wahrscheinlicher halte, daß, weil man gewohnt war, den Vater dem Sohne voranzustellen, dieß die recepta hervorgebracht hat.

Druckfehler.

S. 8. Z. 12. iſt in ἀπεφήναντο das iot. subscr. zu löſchen
— — — 1. v. u. ſt. ἀποκάλυψει l. ἀποκαλύψει
— 12. — 8. ſt. Kap. 12—14. l. Kap. 2, 12—14.
— 16. — 6. 2, 12. 14. 13. 15.
— 30. — 13. v. u. ſt. daß wenn l. daß ſie, wenn
— 62. — 1. ſt. 2, 4. l. 3, 4.
— 68. — 20. ſt. keine l. eine
— 70. — 12. ſt. ἐφαγέν l. ἔφαγέν
— 92. — 1. v. u. ſt. 420 l. 4, 29.
— 109. — 1. — ſt. septenariis l. septenarius
— 111. — 1. — ſt. τοῦτο l. τοῦτό
— 123. — 11. — ἐπαγγέλλομεν l. ἀπαγγέλλομεν
— 130. — 13. ſt. ἐστιν l. ἐστίν
— 141. — 3. ſtreich V.
— 148. — 5. ſt. Hebr. ſ. l. ſ. Hebr.
— 152. — 7. v. u. ſt. τινὶ l. τινι
— 156. — 12. ſt. εἶναι φησί l. εἶναί φησι
— 158. — 9. v. u. ſt. ihr l. ihm
— 176. — 10. } ſt. ἀγαπᾷν l. ἀγαπᾶν
— 177. — 21. }
— 191. — 4. v. u. ſt. γενενημένος l. γεγενημένος
— 192. — 17. ſt. ἀντίνοους l. ἀντίνοος
— 202. — 21. ſt. Gedanken l. Gedanke
— 206. — 1. v. u. ſt. ἐγγύην εἰσχυνόμενος l. ἐγγύην αἰσχυνόμενος
— 219. — 14. ſt. ἐώρακε l. ἑώρακε
— 235. — 10. ſt. 2, 14. l. 3, 14.
— — — 11. v. u. ſt. ἐσμὲν l. ἐσμεν
— 255. — 6. ſt. ἐστίν l. ἐστιν
— 239. — 11. v. u. ſt. παῤῥησίαι l. παῤῥησίαν
— 281. — 23. ſt. ἐστιν l. ἐστὶν
— 306. — 12. v. u. ſt. ἴδη l. ἴδῃ
— 311. Anmerk. 1. Z. 6. ſteht zwar das zweyte οἱ im gedruckten Texte des Oekumenius, aber ich weiß es nicht zu rechtfertigen. Da auch Theophylakt, der ſonſt wörtlich übereinſtimmt, es nicht hat, iſt es zu ſtreichen. Im folgenden, Z. 8., hat Theophyl. bloß οὐδὲ γὰρ οὗτοι. Aber das οὐδὲ γὰρ οὐδὲ des Oekum. iſt ganz in der Ordnung, eine bekannte Homeriſche Formel.
— 336. fehlt Anmerk. 1) In den Annot.
— 351. Z. 14. v. u. ſt. φένιππος l. Φένιππος
— 361. — 9. v. u. ſt. ἐφωδευομένοις l. ἐφωδευμένοις. Z. 7. hat der gedruckte Text des Oekum. ἵν' ἀποκναίηται, aber es iſt zu leſen: ἵνα μὴ ἀποκναίηται.
— 376. — 10. v. u. ſt. ἀλλὰ τινὰ l. ἀλλά τινα

Geringere Fehler wird der billige Leſer gern entſchuldigen.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06456 5016